

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

26

فقه الحريّة

دراسة فقهيّة في الحريّة وقيودها

محمّد حسن قَدرْدَان مَلَكي

تعريب: علي الموسوي

محمد حسن قدردان قراملكي

فقـه الحـريــة

دراسة فقهيّة في الحرية وحدودها

تعريب

السيد علي عباس الموسوي



المؤلّف: محمد حسن قدردان قراملكي
الكتـاب: فقه الحرية: دراسة فقهيّة في الحرية وحدودها
العنوان الأصلي: آزادي در فقه وحدود آن
تعريب: علي الموسوي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008
ISBN 978-9953-538-03-7

Liberty and its limits in The Islamic Fiqh

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

المقدّمة

يخوض الإنسان غمار هذه الدنيا دون إرادة واختيار منه، ولكنّه يحيا والحرية تشكّل إحدى أمانيه، فهو يعيش على أمل ألّا يُفرض عليه شيء، ولا يُكره على القيام بأمر؛ ولكنه متى خاض غمار الحياة الاجتماعية وجد نفسه محاطاً ببعض القيود بإرادة منه أو رغماً عنه؛ لأنّ حريته سوف تصطدم بحرية الآخرين. وهذه الحياة الاجتماعية، وإن سَلَبَت منه بعض حرياته الفردية، أو ضيّقت عليه بعضاً منها إلّا أنّها في المقابل توفّر لمن يعيش في ظلها مجموعة من الحقوق والحريات؛ وهي التي تعرف «بالحريات المدنية والسياسية».

وقد عالج فلاسفة السياسة الغربيون في العصور الأخيرة مسألة الحرية، وسعَوا لبيان مختلف جوانبها، وتقديم مجمل النظريات في ذلك المجال. وتُعدّ نظرية (الحقوق الطبيعية) النقطة البارزة في هذا النشاط.

لقد انصبّ جهد الفلسفة السياسية الغربية على تطوير «الحريات المدنية والسياسية» للحدّ، قدر الإمكان من عملية سلب المواطن لحرياته. وقد كُتِب لها أن تُسجّل نجاحاتٍ في هذا المجال؛ بيدَ أنّه

يُلاحظ على هذه الفلسفة تجاهُلها «للبعد الملكوتي والروحي» لدى هذا الإنسان، فقد أدى إطلاق الغرائز والميول الحيوانية إلى وقوع الحريات المعنوية والأخلاقية في أسر تلك الغرائز، ومصداقها الأبرز في الغرب هو تشريع بعض أنواع الانحراف الجنسي. ويسعى الغربيون وبعض مفكري الشرق لتفسير هذا النزوع نحو الحرية في الغرب بالنحو الذي تخلو منه الأديان السماوية ومنها الإسلام؛ وذهب بعضهم إلى وصف الفقه الإسلامي بأنه يحتوي على التكاليف، ليصل إلى أنّ الحرية تقع في الطرف المقابل للدين وللفقه.

وفي هذه الدراسة نسعى لبيان عدم وجود أيّ نوع من التعارض بين الإسلام ومصادر التشريع (الكتاب، السنّة والعقل) فيه، وبين الحريات الفردية، المدنية والسياسية، بل لقد سبق الغرب بقرون في المناداة بهذه الحريات والتنظير لها. وهذا النمط من الحرية نجد نموذجاً بارزاً له في طريقة تعامل المسلمين مع الأقليات الدينية التي تُقيم في الدول الإسلامية؛ وهذا ما أقرّ به الكثير من الباحثين الغربيين، نعم، لم يعتنِ الفقهاء بمسألة الحرية كعدم اعتنائهم ببعض المسائل السياسية والاجتماعية؛ وذلك يعود لعلل وأسباب سوف نعالجها في الفصل الأول.

وفي هذه الدراسة سنقوم باستعراض الأدلة الفقهية للحرية؛ لإظهار ضعف مقولة التنافي بين الدين والحرية؛ فكما لم تتبنَّ الفلسفة السياسية الغربية الحرية بنحو مطلق، كذلك الفقه فإنه يرى حدوداً لهذه الحرية، لا ينبغي لها أن تتجاوزها، وهي ما سنتعرض له بالبحث.

ولا بدّ لنا هنا من التذكير بأمور:

1 ـ منهج البحث

سوف نعتمد على أسلوب البحث الفقهي، فنستعرض الرأي الفقهي أولاً، ثم نعالج ذلك الرأي من خلال الرجوع إلى الأدلة الفقهية وملاحظتها (الكتاب، السنّة، الإجماع، والعقل). كما أننا سنسعى للمقارنة بين بعض الآراء الفقهية ونظريات يتبنّاها بعض فلاسفة السياسة الغربيّين والحقوقيّين منهم.

2 ـ مزايا هذه الدراسة

1 ـ 2 ـ لقد عالجت المؤلَّفات الفقهية، وكذلك المجلاّت في السنوات الأخيرة مسألة الحرية في الفقه ـ كما قيل ـ بنحو مشتّت؛ وهذه الدراسة تعتبر أول دراسة جامعة تتناول نظرية الفقه الشيعي بالنقد والتحليل.

2 ـ 2 ـ مضافاً إلى السير ضمن المنهج الفقهي المعروف في الاستناد إلى مصدَري الاستنباط الفقهي (الكتاب والسنّة)، نسعى في هذه الدراسة لبيان دور العقل ومنزلته في استنباط الأحكام الفقهيّة، كما في مسألة حرية العقيدة والدين، والجهاد الابتدائي، والارتداد.

3 ـ 2 ـ المخاطَب في هذه الدراسة هم العلماء المختصّون في مجالَي الفقه والقانون والسياسة؛ لذا فقد اعتمدنا مضافاً إلى الاستفادة من المصادر الفقهيّة المتعدّدة والمتداولة؛ لذا فقد استفدنا من المصادر السياسيّة والحقوقيّة؛ سواء كان ذلك على مستوى الكتب والمصنّفات أم المقالات، وسعَينا إلى ممارسة عملية النقد والتحليل لها عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. وفائدة هذا تظهر في البحث التطبيقي في بعض قضايا هذا الكتاب، ففي تعريف الحرية وبيان عدم كونها مطلقة أشرنا إلى آراءِ

فلاسفة السياسة الغربيّين، كما تمّت الإشارة في مواضع أخرى إلى الميثاق العالميّ لحقوق الإنسان.

3 ـ العقبات التي واجهناها في هذه الدراسة

نظراً لكون هذه الدراسة مختصرة، لم نتمكن من الدخول في تفاصيل بعض المسائل كأدلّة الحرية وقيودها، واستعراض رأي الموافق والمخالف وتحليلهما. وكذلك الحال في البحث عن بعض الحريات كحرية المرأة في الخروج من بيتها دون إذن زوجها، وحرية الفتاة في الزواج دون إذن الأب، والتصدّي لمقام القضاء، أو تولّي رئاسة السلطة التنفيذيّة، وكذلك حرية الأقليّات، وحريّة التنقّل والإقامة في مكة وأطرافها، وبناء أماكن العبادة؛ وذلك لوجود العديد من العقبات التي تواجه البحث في هذه المسائل، ولكونها تشمل مجالاً واسعاً جداً.

والمشكلة الأخرى التي واجهناها تتمثل في دخولنا في استعراض البعد السياسي لمسألة الحرية وأقسامها، وقد أدّى ذلك إلى ترك البحث عن بعض الحريات كالحرية الاقتصادية والقضائية، والاكتفاء بالإشارة إليها.

4 ـ نرحب بكلّ نقد أو إشكال علمي يثار في أي موضوع عالجته هذه الدراسة، لتتمَّ معالجته في الطبعات اللاحقة.

وختاماً، أوجّه جزيل الشكر لمركز الدراسات الإسلاميّة في مكتب الإعلام الإسلاميّ، وكليّة الفكر السياسيّ، ولا سيما السادة الأعزاء محسن مهاجر نيا والدكتور نجف لك زائي، وكذلك السيد نباتيان الذي قدّم يد المساعدة لي في طبع ونشر هذا الكتاب.

محمد حسن قدردران قراملكي

الفصل الأول

مسائل عامة

الفصل الأول

مسائل عامة

1 ـ تعريف الحرية

الحرية في اللغة هي بمعنى التخلّص، الخلاص، التسلط على الفعل، الاختيار، ضد العبودية والأسر والإجبار. وقد ورد في كتاب «لغة نامه دهخدا»:

«الحرية (آزادي): العتق، الإطلاق، الاختيار، ضدّ العبوديّة والرقية والأسر والإجبار، السلطة على الفعل وعلى ترك الفعل، القدرة على الاختيار، التخلص، والخلاص»[1].

وأمّا في اللغات الأخرى كالإنكليزية والفرنسية، فإنَّ معنى الحرية هو المعنى المذكور أعلاه. وفي معجم أكسفورد اللغويّ ورد في ذيل مادة (Free):

«الحرية: الخلوُّ من أسر الآخرين، الإطلاق، اللامحدودية،

(1) لغت نامه دهخدا، ج1، مادة آزادي، ص 77.

الخلاص من القيود أو الواجبات، عدم المانع، عدم التقيد بعمل، الإذن في كونه مستقلاً»[1].

وأمّا في اللغة الفرنسيّة فإنّ المعادل لمعنى الحرية (Liberté)، وفي الألمانيّة (freiheit)، وقد وردت في اللغتين بالمعنى المذكور أعلاه.

وأمّا في اللغة العربية فإنّ المعادل لكلمة (آزادي) في الفارسيّة هو الحرية، الاختيار، والعتق. وإن كان انتشار الرق في ما مضى شكّل سبباً لجعل مفردتَي الحرية والعتق مقابل العبودية[2].

والذي ينبغي أن يقال في تعريف الحرية إنه من التعريف السهل الممتنع؛ ولذا فإن من الصعوبة الوصول إلى تعريف جامع مانع، إلى حد أنّ إيزايا برلين[3] ذكر أكثر من مائتي تعريف للحرية.

ويعتقد ياسبرس (وهو أحد الفلاسفة المعاصرين) بأنّه: «لا إمكان

---

(1) موريس كرنستون، تحليل نوين أز آزادي، ص 44؛ وفي اللغة الإنكليزية ثمة مفردتان تعنيان الحرية وهما (freedom) و(Liberty). ولكن بعضهم كالسير هاربرت يذهب إلى الاعتقاد بأنّ بين الاثنين تفاوتاً، فالأولى تستعمل في الحرية الأمثل والفلسفية، والثانية في الحرية الأشمل نحو حرية الصحافة، التجمعات والتجارة، وأما موريس كرنستون فينكر الفارق المذكور ويرى أن كلمة (freedom) تستعمل في مجال الفلسفة وهي أعمّ، وأما كلمة (liberty) فهي تستعمل في المجال السياسي والحقوقي؛ نعم، المستخدم اليوم للتفرقة بين معنى الحرية الفلسفية (الإرادة الحرة) وبين المعاني الأخرى هو تعبير (Freedom of the will). (راجع: موريس كرنستون، تحليل نوين أز آزادي، ص 48).

(2) (الاختيار، الاصطفاء وكذلك التخيّر) ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص 266؛ الجوهري، الصحاح، ج2، مادة خير، ص652).

(3) انظر: چهار مقالة درباره آزادي، ص236. (فيلسوف بريطاني يهودي (1909) من أهمّ مؤلّفاته (كارل ماركس: حياته وبيئته)، (الحتميّة التاريخيّة)، و(أربع مقالات في الحرية) المترجم.

لوجود تعريف مقنع للحرية»، ويؤكّد على أن فهم معنى الحرية سوف يبقى على الدوام بعيداً عن التصور والفهم[1]. ويصف الشهيد المطهري مسألة الحرية بأنّها من المسائل المعقّدة التي سعى لعلاجها الفلاسفة، وعلماء النفس، والأخلاق، وعلماء الأصول والمتكلمون[2].

الحرية التكوينية والتشريعية

إنّ التعريف المشهور للحرية هو عدم الجبر من خارج، ولكن قبل الدخول في تعاريف الحرية، لا بدّ من ملاحظة حقيقتها وأقسامها؛ لأن عدم ملاحظة ذلك سوف يؤدي إلى حدوث نوع من الإبهام، وورود بعض الإشكالات على تعاريفها. وبدايةً نتعرّض لبيان حقيقة الحرية، ومختلف مصطلحاتها.

تطلق الحرية تارة مقابل الجبر، والمراد من ذلك أنّ الإنسان فاعل حُرّ ومختار، لا يجبره أي أحد أو أي شيء على أفعاله؛ وبعبارة أخرى، الإنسان موجود حُرّ بالخلقة والتكوين[3]. وهذا التعريف للحرية هو (الحرية التكوينية) أو (الحرية الفلسفيّة ـ الكلاميّة) والمستخدم في الفلسفة والكلام؛ ولكن وقع الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أنّ الإنسان هل هو حقيقةً فاعل مختار؟ وهذا الأمر شكّل في العهود الأخيرة

---

(1) انديشه هستي، ص93؛ پديدار شناسى، ص173.

(2) أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج3، الهامش ص464؛ مجموعة آثار، ج1، ص420.

(3) ورد في الفلسفة والكلام ذكر تعاريف عديدة للحرية نقتصر هنا على ذكرها مجملة: 1ـ الاستقلال وعدم الإجبار من خارج؛ 2 ـ الدافع الذاتي؛ 3 ـ إلزام النفس؛ 4 ـ الضرورة الدينية؛ 5 ـ الإرادة؛ 6 ـ فقدان المانع؛ 7 ـ القوة والقدرة؛ 8 ـ ألّا يكون مسبوقاً؛ 9 ـ العلم والرضا الكامل؛ 10 ـ حكم العقل والروح؛ 11 ـ اتحاد المجبِر والمجبور. (لمزيد من التفصيل انظر: محمد حسن قدردان ملكي، إنسان واختيار).

أحد الموضوعات المعقدة والمتشعبة في الغرب، بنحو أوقَعَ العلماء التجريبيّين من فيزيائيّين وعلماء نفس في أزمة.

والمصطلح المقابل «للحرية التكوينيّة» هو «الحرية الاعتباريّة التشريعيّة». فقد ذكر المختصّون في مختلف العلوم، كعلم السياسة والحقوق والدين، تعاريف متعددة للحرية أو أنّهم وضعوا لها تعاريف. وبالتدقيق في أقسام «الحريات الاعتبارية»، يتّضح الأمر التالي: وهو أنّ أصل الحرية الاعتباريّة هو باعتبار كون الإنسان في الاجتماع أو في المجتمع. وهنا يأتي السؤال عن أنّ الإنسان الذي يتمكن من القيام بما يريد من فعل دون قيد أو مانع بلحاظ الحرية التكوينية والفلسفية، هل تبقى حريته هذه بما لها من إطلاق في المجتمع أو أنّ المجتمع يوجب بعض التضييق عليه؟ ومن جهة أخرى، هل يضفي المجتمع للإنسان مجموعة من الحقوق والحريات مضافاً إلى حريته الفلسفية أو لا؟ وبعبارة أخرى: إنّ نفس الإنسان وبلحاظ كونه عضواً في المجتمع، هل تثبت له بعض الحقوق أو الحريَّات أو لا؟ إنّ الجواب عن السؤالين المذكورين أعلاه أيْ تضييق الحرية الفلسفية أو الحريات والحقوق التي يقدّمها المجتمع للإنسان هي موضوع الحرية الاعتبارية والتشريعية. ويمكن التعبير عن هذه الحريات بشكل عام بـ (الحريات الاجتماعيّة. السياسيّة).

ولذا يمكننا تعريف الحرية التشريعية بأنها مجموعة من الحقوق التي يمتلكها الشخص الحُر بشكل طبيعي أو تعاقدي، وله الحق في العمل بها. وأمّا الآخرون، فهم ملزمون برعاية هذه الحقوق؛ وبعبارة أخرى: الحرية تتكوّن من حقّ وتكليف؛ فالحق متعلّق بالفرد، والتكليف متعلّق بالغير. وتفسير الحرية بالحق، هو لازم كون الحرية مشروعة. وما ينبغي

ذكره هنا هو أنّ هذا التعريف ليس تعريفاً لغوياً، بل هو تعريف اصطلاحيّ للحرية، وهو المجعول من قبل واضعيه في العلوم السياسية، الحقوق والإلهيات و. . . إلخ؛ لأنّ الحريات السياسية أو الحقوقية أو الدينية تستبطن نوعاً من الحق لصاحب الحرية، وفي ظلّها يتمتع بحرية العمل، ويكون الغير ملزماً برعايتها[1]؛ ومثال ذلك في الحريات السياسية للمجتمع والفرد. حق المشاركة في تشكيل الدولة وإدارتها، وكذلك عنصر إلزام الدولة بتوفير الظروف المناسبة لذلك. وأمّا في ما يرجع إلى الحريات الأخلاقية والمعنوية ـ التي أكّد عليها الدين ـ فإنّ النفس الإنسانيّة يليق بها وهي تحمل استعداد التكامل والصعود، والإنسان مكلّف بالوصول بها إلى مقام الفعليّة.

وعندما تعرّض كارل كوهن للحديث عن مسألة تلازم الحرية والحقوق، أو تفسير الحريات الضروريّة قال:

«الحريات الضرورية لإقامة النظام الديمقراطي يطلق عليها في الغالب تسمية الحقوق؛ لأنها ضرورية، ونحن من خلال إطلاق هذا الاسم عليها نؤكد على كونها ضروريّة، وعلى مكانتها الأساسية في الدولة الديمقراطية . . . ويرى بعضهم أن أنواع النشاطات ـ حرية القيام ببعض الأمور ـ سواء كانت مدونة على شكل قانون أو لا، تعتبر من الحقوق الديمقراطية للمواطنين»[2].

---

(1) لقد لاحظ علماء القانون هذا الأمر في تعاريفهم. (انظر: محمد جعفر جعفري لنگرودي، ترمنيولوجي حقوق، ص30 إلى ص 33؛ منوچهر، طباطبائي، مؤتمني، آزاديهاي عمومي وحقوق بشر، ص 14، 15).

(2) كارل كوهن، دموكراسي، ص182.

وكذلك فعل ديفيد روبرتسون (الأستاذ في جامعة العلوم السياسية في آكسفورد)، في تفسيره للحريات المدنية، وأيضاً كلايمرودي في تفسيره لمطلق الحرية؛ بأنها عبارة عن الحقوق التي تحمل قيمة ذاتية[1]؛ وما ينبغي ملاحظته هنا أن النسبة بين الحرية والحق ليست هي العينيّة، بل بين الأمرين تفاوت، فإن مفهوم الحرية له بعد سلوكيّ، وأمّا مفهوم الحق فله بعد قانونيّ وحكميّ.

وكما تقدّمت الإشارة عند ذكر تعريف المشهور للحرية، بأنها عبارة عن نفي وعدم الإجبار من سلطة خارجية. نشير هنا إلى بعض التعاريف التي ذكرها علماء غربيون:

توماس هوبز:

الحرية (بمعناها الصحيح) هي انعدام المخالفة، (المراد من المخالفة: الموانع الخارجية للحركة)، ومفهوم الحرية يصحّ إطلاقه بلحاظ على الموجودات غير العاقلة، ذوات الأرواح، والعاقلة؛ وذلك لأنّ كل شيء إذا كان مقيداً ومحاطاً بنحو لا يمكنه التحرّك إلّا في نطاق محدد وهذا النطاق كان ضيقا بسبب مخالفة بعض الأجسام الخارجية، يقال إنَّ ذلك الشيء ليس لديه حرية الحركة... وأمّا لو كان المانع عن الحركة من نفس تكوين ذلك الشيء، فلا يقال إن ذلك الشيء غير حرّ، بل يقال لا قدرة له على الحركة، كالحجر إذا رمي مثلاً أو كمن أصيب بالشلل نتيجة المرض.

---

(1) ديفيد رابرتسون، فرهنگ سياسي معاصر، ص 15، كلايمرودي، آشنائي با علم سياسيت، ص 231؛ آنتوني، آربلاستر، ليبراليسم غرب، ص 87.

وعليه، فطبقاً لهذا المعنى الصحيح والمتبنّى لمفردة الحرية، يكون الإنسان الحر هو من يتمكن من العمل ببعض الأمور، بالاعتماد على ما لديه من قدرة وعلم، دون أن يواجه أي مانع من ذلك، فما يريده يفعله[1].

ستيوارت ميل:

يعرّف ميل الحرية بأنها رفض أي نوع من السلطة الأجنبية على الإنسان؛ ونتيجة ذلك «الحرية المطلقة» للإنسان في فعل ما يريد.

الحرية عبارة عن أن يتمكن كل إنسان من التحرك بما فيه مصلحته على ما يراه هو، شرط ألّا يكون في ذلك ضرر على مصالح الآخرين[2].

إيزايا برلين:

الحرية عبارة عن فقدان الموانع في سبيل تحقّق الأماني، وهذا هو المعنى المشهور، ولعلّه أشهر المعاني التي تستخدم كلمة الحرية فيه[3].

إنّ أهم نقاط الضعف في التعريف المذكور أعلاه هي في اعتماده على البعد السلبي وجهة النفي؛ بمعنى أنّ ما لوحظ فيه هو الحرية والتحرر من القيود والجبر الخارجي، مع الغفلة عن البعد الإيجابي، أي قدرة الفاعل على الفعل، وهي القدرة المشروعة. ومن الواضح أن عدم اعتبار البعد الإيجابي للحرية، يترتب عليه مفاسد ولوازم باطلة. ولذا فإنّ هوبز وميل ومن خلال التفاتهما إلى هذا الإشكال تعرّضا مباشرة للقيد

---

(1) توماس هوبز، لوياتان، ص 217 و218.

(2) جان استوارث ميل، درباره آزادي، ص 52.

(3) إيزايا برلين، چهار مقالة در بارة آزادي، ص 46.

وتحديد دائرته؛ وبعبارة أخرى: تعريف الحرية بمعنى (عدم المانع والسلطة الخارجية) هو في الغالب تعريف لغويّ، وليس تعريفاً اصطلاحيّاً؛ ولذا لاحظ بعض المفكرين في تعريف الحرية كلا البُعدين؛ أي القدرة المشروعة وعدم الجبر الخارجي. يقول أفلوطين في ذلك: «عندما تعمل الروح بحرية، فإنها تجعل من الشخص قائداً لنفسه»[1].

واعتبر سبينوزا أنّ «الإنسان الحُر هو الذي يتحرك بموجب حكم من عقله فقط»[2].

وأخيراً يرى كانط في تعريفه أن الحرية هي الانقياد لحكم القانون الأخلاقي، وهي «الاستقلال بلحاظ كلّ شيء عدا القانون الأخلاقي»[3].

وفي هذا البحث، يراد من الحرية، استقلال الفرد أو الجماعة في القرار الذي تتخذه في ما يتعلق بها، دون إعاقة من أي فرد أو جماعة أو أي دولة، وهذا التعريف هو الذي ذكره كلايمرودي في تعريفه للحرية في اصطلاح علم السياسة؛ إذ يقول:

«معنى الحرية التي يقع البحث عنها في علم السياسة، عبارة عن: الاستقلال وتحرر الفرد أو الجماعة من أيّ اعتراض أو ممانعة قد يقوم بها أفراد آخرون، أو جماعات، أو الدولة أو المجتمع أو الظروف المحيطة الموضوعة»[4].

---

(1) مجموعة آثار أفلوطين، ج1، ص300، وج 2، ص 1043.
(2) موريس كرنستون، تحليل نوين أز آزادي، ص 31.
(3) المصدر نفسه، ص 30.
(4) كارستون كلايمرودي، آشنائي با علم سياست، ص 119.

2 ـ أقسام الحرية

تنقسم الحرية إلى أقسام مختلفة باختلاف الاعتبارات؛ وهي بذلك تكون قابلة للتصنيف ضمن مجموعات متعددة. وهنا نقسّم الحرية بالاعتبار الحقوقي والسياسي إلى أقسام ثلاثة عامة: فردية، عامة وسياسية ونسعى لتوضيحها[1].

أ ـ الحريات الفردية

الحرية الفردية، هي عبارة عن الحق، المساحة الحرة للفرد الإنساني الثابتَين بصرف كون الفرد إنساناً وعضواً في المجتمع، ولا يمكن للغير ومنهم الدولة تحديد ذلك أو سلبه عنه إلّا من خلال الأصول والقوانين المرعيّة.

وذكر بعض الحقوقيين ذلك بقوله:

«الحريات الفردية هي الحقوق المجعولة للإنسان في القانون، ليتمكّن من إظهار قدراته المبدعة، ويعيش حياة شريفة تصان بها قيمه الإنسانية»[2].

تكمن مشكلة التعريف المذكور أعلاه في أنه يعرّف الحرية الفردية من خلال القانون، مع أنّ الحريات الفردية هي ما تعطيه الطبيعة والفطرة للإنسان، لا القانون، وأمّا القانون فهو الذي يُحدِّد المدى النهائي لها كما

---

(1) وقسّم بعضهم الحرية إلى أقسام ثلاثة عامة: الحرية الجسمانية (مثل حق الحياة، الأمن الذاتي، التنقل، السكن، التكلم، الكتابة، التخابر، الأسرار الشخصية، حق الدفاع والعدالة)، الحرية الفكرية (تشمل حرية العقيدة، التعبير، الصحافة، السياسة) والحريات الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية. انظر، منوچهر، طباطبائي، مؤتمني، آزادهاي عمومي وحقوق بشر، ص 29).

(2) محمد جعفر جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوجي حقوق، ج 1، ص33.

يحدد إطارها في المجتمع. فتفسير الحريات الفردية بالحقوق والإشارة إلى الحياة الشريفة والقيم الإنسانية في التعريف المذكور أعلاه يدل على كون الحريات الفردية طبيعية وفطرية. وبناء على ذلك يكون تفسيرها بالقانون من سهو القلم[1].

إن التعريف المذكور أعلاه هو تعريف عامّ وواسع، فهو يشمل الحقوق والحريات المتعددة للفرد في المجتمع نشير إلى بعض منها هنا:

1 ـ **حرية حق الحياة:** حق الحياة هو من أعظم النعم الإلهيّة على الإنسان. وهذا الحق كحق طبيعي وفطري هو من أهمّ الحريات الفردية التي يجب مراعاتها من قبل الآخرين، سواء كانوا أفراداً أو دولاً. وهذه الحرية ترفض أي نوع من الإرهاب سواء كان من الأفراد أم من الدول.

2 ـ **حرية الإقامة والتنقّل:** طبقاً لهذا النوع من الحرية، للإنسان أن يقيم في أي مكان من هذا العالم أو في أي دولة يشاء، وليس لأحد منعه من ذلك. وأمّا حرية التنقّل؛ فهي بمعنى حرية السفر إلى أي مكان وأي دولة[2]. وهذا النوع من الحرية ينافي أي نوع من التوقيف أو الحبس المؤقت أو الدائم، إلّا أن يكون ذلك على أساس قانوني.

---

(1) الشاهد على ذلك التعريف السابق الذي ذكره في ترمينولوجي حقوق (ص30 ـ 33)؛ حيث قال: «الحريات الفردية هي عبارة عن القدرات المعلومة للفرد، بغرض أن يتمكن الفرد ومن خلال الاعتماد على هذه القدرات من الوصول بما لديه من استعداد من القوة إلى الفعل، وإظهار الطاقات المودعة من قبل الطبيعة فيه».

(2) كان على الفلاحين في النظام الإقطاعيّ في العصور السابقة أن يحصلوا على الإذن من الإقطاعي للتنقل أو لتغيير مكان إقامتهم، وكان الحصول على ذلك الإذن يتوقف على دفع ضريبة مالية.

3 ـ **حرية السكن**: مكان الإقامة والسكن هو من الحَريم الخاص لأفراد المجتمع؛ فللفرد حرية العمل، التحرك، التحدث، الاتصال و... إلخ. وله نوع من الحصانة مقابل تدخّل الآخرين، سواء كانوا أفراداً أم دولاً.

4 ـ **حرية التملك**: للإنسان حق التملك، وله حق التصرف في ما يملكه، وفي ما يتعلق به. وليس للأفراد أو الدول منعه من هذه الحرية والتضييق عليه في هذا الحق أو سلبه إياه، وفي تفسير هذا النوع من الحرية اختلاف في الرأي بين الدول ذات النظام الليبرالي والاشتراكي والإسلام.

5 ـ **حرية العمل**: للإنسان حرية اختيار العمل الذي يريده، ولا يُمكن إجباره على اختيار عمل معين أو حرمانه من ذلك الحق. وهذا النوع من الحرية كان موضعاً للتضييق الشديد في العصور السالفة، ففي بعض الأنظمة لم يكن لمن هو في الطبقة الدنيا أو المتوسطة من الناس حق الارتقاء أو التصدي للمناصب الشريفة أو مناصب الدولة.

6 ـ **حرية الاعتقاد**: بموجب هذه الحرية يكون الإنسان حرّاً في اختيار الرأي والعقيدة، ولا يمكن إلزامه بتبنّي عقيدة معيّنة. والمراد من العقيدة معناها العامّ، فتشمل أي نوع من الرأي سواء كان دينياً، سياسيّاً أم اجتماعيّاً.

ويرى بعض المفكرين كالشهيد المطهّري أنّ بين حرية العقيدة وحرية الفكر اختلافاً، فالمعتقد نتيجة الدليل وأما حرية الفكر فهي أمر تكويني.

7 ـ **حرية الدين والمذهب**: بموجب هذه الحرية، لكلّ فرد الحق في أن يكون حاملا لعقيدة خاصة مذهبيّة أو دينيّة أو ألّا يكون حاملاً لأيّ عقيدة، وكذلك له حقّ إظهار معتقده ذاك أو نشره وتعليمه.

ب ـ الحريات المدنية[1]

الحريات المذكورة سابقاً تتعلق بالإنسان لجهة إنسانيته وبلحاظ شخصه؛ وإلى جانب ذلك ثمة حريات أخرى للإنسان بلحاظ كونه عضواً في المجتمع، وبحسب المصطلح بلحاظ (المواطنة)، ويقع على عاتق الآخرين ومنهم الدولة مضافاً إلى رعاية تلك الحريات، العمل على

---

(1) مصطلح «الحريات المدنيّة» هو من المصطلحات الشائعة في علم السياسة، وأمّا في علم القانون فإن التعبير السائد هو «الحريات العامة». ومن الممكن استعماله بما يرادف «الحريات الفردية». ومثال ذلك: ما ذكره الدكتور اللنگرودي: «الحريات العامّة، هي مجموع الحريات الفردية والحريات التي هي لطوائف المجتمع والتي تشكّل محور صلاحيات الدولة والحكومة، وأما الحريات العامة بمعناها الأخص فهي ترادف الحريات الفردية»؛ (ترمينولوجي حقوق، ص 30 ـ 33). ففي هذا التعريف ورد تفسير الحريات الفردية بمعنى الحريات العامة (المدنية)؛ ولكن التدقيق في المعنى ودائرة المعنى يُظهر لنا أن هذا التعريف وقع في خطأين؛ لأنه وكما قيل: أولاً: إن الحريات الفردية هي للتأكيد على الفردية وعلى الشخص الواحد. وأما الحريات المدنية فهي بلحاظ العضوية الاجتماعية والجماعة الخاصة؛ ثانياً: إن الغاية من الحريات الفردية هي الوصول إلى الحرية والكمال المطلوب للفرد الواحد، فيما تكون الغاية من بعض الحريات المدنية غاية للجماعة، وكثيراً ما يتنازل الفرد الواحد عن حريته بسبب الغاية عند الجماعة. وذكر آربلاستر ذلك فقال: «المراد من الحرية الفردية عادة هو الحرية الشخصية، وهنا ثمّة تأكيد كمعنى الفرد على الشخص الإنساني الواحد»؛ وأمّا لو أراد الأفراد تشكيل جماعات متناغمة فكرياً والعمل بنحو جمعيّ، فإنّهم بحاجة إلى ما هو أزيد من الحرية الفردية. ولذا لا بدّ في هذا الفرض من كونهم يتمتعون بحقوق لتشكل التجمعات السياسيّة والاتّحادات العمّاليّة، وأخيراً لا بد من كونهم أحراراً في بيان معتقداتهم، وأن يكون لهم صحفهم. وهذا النوع من الحريات لا ينبغي جعله كالحريات الفردية»؛ (ليبراليسم غرب، ص87).

ضمان وجودها خارجاً؛ وبعبارة أخرى: الحريات المدنيّة تشكّل الحماية القانونية للمواطنين تجاه الدولة؛ ولذا فإن المتبادر من هذا الاصطلاح هو حقوق المواطنين مقابل الدولة.

وكما ذكر ذلك أوستن رني:

الحريات المدنية بأحد معانيها هي الحماية القانونية للأشخاص، والمعتقدات والأموال في مواجهة تدخل الدولة الاستبدادي[1].

وكتب كلايمرودي وآخرون في تعريف «الحرية المدنيّة»:

أكثر ما يستخدم مصطلح الحرية المدنية في الحرية الفردية في الأعمال الخاصة، مثل حرية التملك والتصرف في الأموال، حرية الاعتقاد والنشاط الديني، وحرية التعبير. وهذه الحريات تشير ضمناً إلى حق الدفاع أمام تعدّي الحكومة أو الجماعات والأفراد... ومصطلح الحرية مرادف تقريباً للحقوق المدنيّة[2].

وفي ما يرجع إلى الحريات المدنية يعتقد بعض الفلاسفة المعاصرين بأنّ:

«الحريات أو الحقوق التي لها قيمتها الذاتية العليا هي ذات أهمية قصوى لإدارة شأن المجتمع الحرّ الديمقراطيّ، وهي ذات أولويات مختلفة، ولكنها في الغالب تشمل الحريات المدنية، حرية الفكر والتعبير والدين، التنقل، حرية تأسيس الأحزاب والتجمّعات والجمعيات، حق توفر القضاء العادل وغير المتحيّز، والحريّات الشخصية»[3].

---

(1) حكومت، ص484.

(2) آشنائي با علم سياست، ص 231.

(3) دايفيد رابرتسون، فرهنگ سياسي معاصر، ص 15.

من خلال ملاحظة التعاريف السابقة نصل إلى أنّ من الممكن أن يندرج الفعل الواحد تحت كلا القسمين؛ أي «الحرية الفرديّة» و«المدنيّة»، وهذا ممّا لا محذور فيه؛ لأن حيثيّة ولحاظ كلا القسمين مختلفة كما أشرنا إلى ذلك؛ فمثلاً: حرية العقيدة أو التنقّل، هو ممّا تقتضيه النفس الإنسانيّة، كما أنّ قوانين العُقلاء قد قامت على إلزام الحاكم بتوفير ذلك لأجل حماية المواطنين.

بعد هذا التوضيح نشير هنا إلى أهمّ أقسام الحريات المَدَنيّة:

1 ـ **حرية التعبير**: هذه الحرية هي من الحقوق الأولية للإنسان، وللإنسان بموجبها الحق في التعبير عمّا يعتقده دون أيّ قيد أو أيّ مانع. وهذه الحرية تشمل حرية القلم، الصحف وكافة وسائل الإعلام.

2 ـ **حرية التجمّعات**: وبموجب هذه الحرية، فإنّ للأفراد الحق في الاجتماع، لأجل التداول والتشاور في ما يرجع إلى إعلان تأييدهم أو اعتراضهم على أي أمر من الأمور.

3 ـ **حرية إنشاء الجمعيات والتيارات**: حرية (التجمعات) يراد منها ما يقع بشكل مؤقت ومشتّت وبشكل غير موجَّه، ولكن لأفراد المجتمع الحرية في تشكيل تنظيمات ونوادٍ تحمل طابعاً خاصاً على شكل جمعيات، أحزاب ونقابات... وذلك لأجل تحقيق الأهداف الاجتماعية المنشودة، من خلال إقامة ندوات أو عقد اجتماعات.

4 ـ **حرية الصحافة والنشر**: بعد التسليم بحرية العقيدة والدين، فإنّ لأفراد المجتمع الحق في التعبير عن آرائهم وعقائدهم، من خلال

الكتب أو المنشورات ولهم الحرية الكاملة في طبع ذلك ونشره، دون الحاجة إلى الحصول على ترخيص أو الخضوع للرقابة.

5 ـ **حرية وسائل الإعلام العامة**: إن حرية الصحافة والنشر تندرج تحت حرية وسائل الإعلام، إلّا أنها لأهميتها ذكرناها بشكل مستقلّ، والحريات المدنية تشمل حرية الإعلان، المسرح، السينما، الراديو، التلفزيون، الإنترنت وغيرها...

ج ـ الحريات السياسية

الحريات السياسية هي القمة في الحريات المدنية، وبموجب هذه الحريات لا يقتصر دور الدولة على مراعاة حقوق وحريات المواطنين والعمل على توفيرها. (الحريات المدنية)، بل لا بدّ وأن تجعل المواطنين شركاء في الدولة ومساهمين في إدارتها؛ وبعبارة أدقّ: لا بدّ للحكومة من أن تعتمد على رأي الناس. وهذا الأمر يتم من خلال إجراء استفتاء لتحديد أصل نظام الانتخابات لأجل اختيار مسؤولي الدولة والنظام. ويعبّر كلايمرودي عن هذا النوع من الحرية بأنه «حق مشاركة الناس في شؤون الدولة»[1].

ويذكر كوهن تعريفه للحريات السياسية بعد أن اعتبرها شرطاً لازماً لأجل إعمال الديمقراطية:

«المراد من الحريات السياسية وبنحو بسيط، حرية القيام بمختلف

(1) آشنائي با علم سياست، 1195؛ محمد جعفر جعفري لنگرودي، ترمينولوجي حقوق، ص 31؛ كريم يوسف أحمد كشاكش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ص 61.

الأعمال التي هي مقتضى الدولة الشعبية. وهذه الأعمال تشمل حرية الاستفادة من الوسائل التي يتمكن من خلالها المواطن من إيصال صوته إلى مسامع الآخرين، ولها تأثير فعلي على الحكومة. والأهمّ من هذا كلّه أن المواطنين الديمقراطيين لهم حرية التعبير عن الرأي، فكل عضو من المجتمع لا بدّ وأن ترجع أهميته إلى كونه فرداً في المجتمع ويتمّ التعامل معه على أساس ذلك»[1].

وفي هذا التعريف، لا تنحصر الحريات المَدَنية بحضور الناس ومشاركتهم في إدارة الدولة، بل تطلق أيضاً على حرية العمل والسلوك، الذي يحمل طابعاً سياسياً وإن كان في الغالب يتجه نحو النقد والاعتراض[2]، وهذا هو المعنى المبحوث عنه في هذه الصفحات.

الحرية الإيجابية والحرية السلبية

ورد في علم السياسة استخدام وتداول مصطلَحين أساسيّين هما: (الحرية الإيجابيّة) و(الحرية السلبيّة)، وهنا نتعرّض لإيضاحهما.

تقدّم سابقاً أن للحرية بُعدين وحيثيّتين؛ بُعد إيجابي (القدرة أو القدرة المشروعة)، وبُعد سلبي أي (عدم السلطة الخارجيّة)، ويعبّر عن هذين البعدين بـ (الحرية الإيجابيّة) أو «الحرية لأجل»[3]، وبـ(الحرية السلبيّة) أو «الحرية من»[4].

---

(1) دموكراسي، ص184.

(2) انظر، آزاديهاى عمومي وحقوق بشر، ص 125.

(3) freedom for

(4) freedom from

ويعرِّف إيزايا برلين الحرية السلبية أنها:

«تطرح في الجواب عن السؤال التالي: [الحرية] ما هي؟ وأين؟ فهذا الحيّز الذي يتعلق بحدود أشخاص أو جماعة من الأشخاص ممن يمتلكون الحرية فعلاً (أو لا بد وأن تكون لهم) ليتمكّن هؤلاء من العمل ودون تدخّل من الآخرين وأن يكون لهم ما يريدون»[1].

والحرية السلبية من وجهة نظر برلين هي عبارة عن عدم التسلط الخارجي، والتبعية للميل والأغراض الشخصية. وهو يدافع عن هذا القسم من الحرية ويعلن تأييده له[2].

وأما في تعريف الحرية الإيجابية فيذكر التالي:

«ما هو منشأ التحكم أو الإشراف الذي قد يُلجئ شخصاً إلى العمل بشكل معيّن أو أن يكون بشكل معين، وأين هو؟»[3].

إلّا أنَّ مكفرسون، الفيلسوف السياسي المعاصر، ومن خلال تعريفه للحرية الإيجابية بأنها عبارة عن الرضا بالعقل أو الإرادة الاجتماعية العامة والدولة والإرادة الأخلاقية دون التبعية للميول الشخصية، قام بتوجيه إصبع النقد لوجهة نظر برلين وتأييده لهذه الحرية[4].

وأما ديفيد روبرتسون فهو بعد تعريفه للحرية السلبية بأنها (الخلوُّ من الموانع والمضايقات الخارجية) يَلفت النظر إلى أنّ هذا المعنى من

(1) چهار مقالة درباره آزادي، ص 336.
(2) انظر: حسين بشيرية، دولت عقل، ص 23، 24.
(3) چهار مقالة درباره آزادي، ص 337.
(4) انظر: حسين بشيرية، دولت وعقل، ص 24.

الحرية هو المعنى المعروف في الدول الديمقراطية المعاصرة الغربية والليبرالية[1]؛ ويعود في الأساس إلى الفكر الاجتماعي الإنكليزي، من هوبز ولوك إلى «المذهب النفعيّ»[2].

ويرى أن الحرية الإيجابية هي الحرية المعروفة في أوروبا الغربيّة، والتي ترجع في الأساس إلى اليونانيّة القديمة، وفي مرحلة لاحقة إلى «الفلسفة التكامليّة الأوروبيّة» كهيغل وكانط، والتي يمكن مشاهدتها في العهود الأخيرة في نتاج بعض المفكرين الماركسيين أمثال: ماركيز[3].

وقد ذكرنا سابقاً أن الحرية من حيثيتين إيجابية وسلبيّة تنقسم إلى إيجابية وسلبيّة؛ وهذا يعني عدم انقسام الحرية بنحو حقيقي إلى القسمين المذكورين أعلاه، ولازم ذلك أن جوهر الحرية يتحقق باجتماع كلا الحيثيّتَين المذكورتَين لا واحدة منهما فقط، كما أقرّ بذلك بعض المفكرين[4].

(1) انظر: آنتوني آربلاستر، ليبراليسم غرب، ص 83.

(2) فرهنگ سياسي معاصر، ص 10؛ انظر: آنتوني آربلاستر، ليبراليسم غرب، ص14.

(3) فرهنگ سياسي معاصر، ص 11، ويذكر في توضيحه للفارق بين هذين القسمين: إنّ أساس هذا البحث يبتني على مسألة أن الفطرة والطبيعة الإنسانية السليمة تختار ما يكون منطقياً وجيداً، ولكن هذه الطبيعة الذاتية في الإنسان قد تقع تحت تأثير القوى الاجتماعية والتلقين الأيديولوجي والعقائدي المنحرف بحدٍّ لا يدرك الأفراد ما يريدونه في الواقع، ويذهبون نحو الخيار الخطإ. وقد بيّن أصحاب الفكر اللاحقون هذه النظرية بالنحو التالي: إن المجتمع لا سيما المجتمع الرأسمالي يجعل من الإنسان غريباً عن ذاته وعن طبيعته السليمة).

(4) ذكر كارل كوهن: «إذا أحسنّا النظر نصل إلى أنّ هذين ليسا نوعَين من الحرية، بل هما جهتان أساسيتان وكل واحدة منهما لها الأصالة، ولا بد لأجل تأمين الحرية الإنسانية الحقيقية من ملاحظتهما معاً»؛ (دموكراسي، ص181).

3 ـ تعريف الفقه والفقه السياسي

علم الفقه هو أحد الفروع التي تشملها العلوم الإسلاميّة؛ وموضوعه أفعال المكلفين وأعمالهم. وفي هذا العلم ينطبق على أفعال الإنسان أحد العناوين التالية: الواجب، الحرام، المستحب، المكروه والمباح. ومن خلال الرجوع إلى الأدلة الأربعة (القرآن، الروايات، الإجماع والعقل)، يسعى الفقيه والمجتهد لمعرفة هذه الأحكام واستنباطها وتطبيقها على مواردها الخاصة بها. وعلم الفقه يشمل موضوعات مختلفة، وهنا يمكن الإشارة إلى بعضها كـ(العبادات)، (المعاملات) و(السياسة).

يذكر صاحب المعالم في تعريفه للفقه التالي:

«هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيليّة فيحمل العلم على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطرفين وإن لم يمنع من النقيض وحينئذ يتناول الظن»[1].

وأمّا «الفقه السياسيّ» فهو في الحقيقة علم الفقه نفسه، ولكن في ما يتعلق بقسم من أفعال المكلَّفين التي ترجع إلى الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة، ويكون من شأن الفقه تحديد أحكامها، وبعبارة أخرى: الفقه السياسي هو فرع من علم الفقه، يعتمد نفس المباني والمنهج الفقهي في تحديد الأحكام السياسية والاجتماعية للمكلفين وتعيين وظيفتهم.

ومسائل الفقه السياسيّ التي يعالجها الفقه هي: الجهاد، الأمر

(1) معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص23، 24؛ محمد بن جعفر الطوسي، عدة الأصول، ص21؛ الحلّيّ، معارج الأصول، ص47؛ الشهيد الثاني، تمهيد القواعد، ص 32.

بالمعروف والنهي عن المنكر، الأمور الحِسْبِيّة، الإمامة والخلافة، نصب الحكام والقضاة، جمع الأموال الشرعية، المؤلّفة قلوبهم، الدعوة إلى الإسلام، الصلح والمعاهدات مع الدول والأقليات، الجِزْية، التعاون مع الدولة والحكومات، الحدود والتعزيرات، وولاية الفقيه.

إلى جانب مصطلح الفقه السياسي، ثمّة مصطلحات أخرى نحو «علم السياسة»[1]، «فلسفة السياسة»، «الفكر السياسي» و«الكلام السياسي»، وتوضيح هذه المصطلحات خارج عن المقصود الأساسي من هذه الدراسة[2].

---

(1) قام الشيخ عميد زنجاني بعد ذكره للعناوين المذكورة أعلاه بذكر تعريفه للفقه السياسي، ولكن هذا التعريف هو من التعريف ببيان المصاديق. (فقه سياسي، ج 2، ص 41).

(2) 1 ـ علم السياسة (political Science): هو العلم الباحث عن التحليل السياسي وفن إدارة الدولة من خلال المنهج الاستقرائي، أو ما يماثله من سائر العلوم التجريبية. وعلم السياسة ذو طبيعة خبرية توصيفية. والعلوم السياسية كانت عامة وإلى القرن التاسع عشر فتشمل فلسفة السياسة؛ وأمّا في القرن العشرين فهو يبحث كفرع في العلوم السلوكية. وطبقاً للأصول الثمانية في الثورة السلوكية، لا بد من الفصل بين القضايا الأخلاقية والتجريبية.

2 ـ الفلسفة السياسية (political philosophy): هي فرع من الفلسفة. وكلمة (فلسفة) هي بمعنى البحث عن منهج البحث عن المقولات السياسية؛ المنهج الذي يكون عاماً وتلاحظ فيه جذور المسألة؛ وبعبارة أخرى: مفردة فلسفة تدل على المنهج القياسي والعقلاني لا الاستقرائي في ذلك العلم. ومفردة (سياسي) لأجل التعبير عن موضوع البحث ومسائله. الفلسفة السياسية هي سعي لأجل وضع المعرفة بحقيقة الأمور السياسية في موضعها. وهذا العلم يسعى لمعرفة حقيقة المسائل السياسية والنظم السياسي المقبول من المرفوض. والفلسفة السياسية لها حقيقتها الأخلاقية والمعيارية، والوضعية المنطقية ترفضها.

3 ـ الفكر السياسي: وهو مصطلح عامّ، فيشمل كل تفكير في المسائل السياسية، سواء كان من قبل مفكِّر محترف ومختصّ أم من غير مختصّ. ولكل فلسفة سياسية فكر سياسي بالضرورة، مع أنّ الفكر السياسي لا يندرج تحت الفلسفة السياسية.=

4 ـ الحرية والعدالة

الحرية والعدالة تُعدّان من المفردات المقدّسة، وَتشكّلان جزءاً من الآمال البشرية الأساسية، وتحققهما يُعدّ شرطاً أساسياً في المجتمعات المدنية والفاضلة. ولكن الأمر المهم هنا هو ملاحظة حالات تعارضهما وتقابلهما؛ بمعنى أنه هل يمكن أن يكون تحقق إحداهما موجباً للمنع من تحقق الأخرى، فتكون إحداهما فداء للأخرى؟

ترتبط الإجابة عن هذا السؤال بالنفي أو بالإثبات بالتفسير الذي نتبنّاه عن العدالة؛ فالتفسير ذو النزعة المطلقة للحرية لا سيما تفسير المدافعين عن الحرية السلبيّة، والذين يلتزمون بالحرية المطلقة للإنسان من كافة أنواع السلطة والإلزام الخارجي، ويلتزمون بأن الإنسان حرٌّ في فعله دون ملاحظة القيم الإنسانية والمنافع الاجتماعية، سوف يؤدي ذلك إلى وقوع التعارض بين الحرية والعدالة، وهؤلاء ضحّوا بالعدالة على مذبح الحرية. ومقابل هذا الاتجاه الإفراطي في جانب الحرية، ثمّة اتجاه مفرِّط آخر في جانب العدالة والمساواة، وعلى أساسه يتساوى كافة أفراد المجتمع مطلقاً؛ دون ملاحظة حقوق الأفراد وما يستحقّونه، ولا بدّ لأجل الوصول إلى هذه العدالة من التضحية بالحرية.

تشكّل «الليبراليّة» نموذجاً للاتجاه الأول، و«الشيوعيّة» نموذجاً

---

4 ـ الكلام السياسي: التفسير الكلامي للسياسة. فالفكر السياسي المعتمد على المعطيات الهندية، الأوستا (كتاب المجوس)، الإسلام أو المسيحية هو من الكلام السياسي). انظر: ليو اشتراوس، فلسفة سياسي چيست؟ ص2، 3، و4؛ كلايمرودي، آشنائي با علم سياست، ص18، السيد على محمودي، عدالت وآزادي، ص3؛ حسين بشيرية، دولة عقل، ص4؛ آنتوني كوئينتين، فلسفة سياسي، ص45).

للاتجاه الثاني، وقد وقع كلا الاتجاهين في مشكلة تجاهل العدالة أو الحرية نتيجة عدم رعاية حق الأصل الآخر.

وأمّا كارل بوبر والذي كان لمدّةٍ ما شيوعياً، فيبرر سبب تخلّيه عنها في ترجيحه للحرية على المساواة قال:

«لقد كنت ولسنوات مقتفياً أثر الماركسيّة، وبقيت على الشيوعيّة، ولو كانت الحرية الشخصية ممكنة في ظل الشيوعية لبقيت شيوعياً إلى الآن... الحرية أهم من المساواة وأي جهد يبذل لأجل إقرار التساوي يجعل الحرية في خطر، ولا يمكننا التضحية بالحرية لإقرار المساواة حتى ممن يطلب المساواة»[1].

ويتعرض إيزايا برلين لفكرة التعارض الذي قد يقع بين بعض الأصول والقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية كالعدالة، والحرية ويسعى لتوجيه ذلك[2].

وكذلك يذهب جون رولس إلى القول بتقديم الحرية الفردية على الصالح العامّ؛ إذ يقول:

«الحرية تشكّل أمراً أساسياً إلى حد لا يمكن التلاعب به، ولا يمكن المغامرة، أو جعله عند طلب الصالح العام عوضاً في تلك المعاملة والمبادلة»[3].

---

(1) كارل ريموند بوبر، جستجوي نا تمام، ص45.

(2) جستجوي آزادي، (حوار رامين جهانبگلو مع إيزايا برلين)، ص173 ـ 176.

(3) نقلاً عن: عدالت وآزادي، ص105، 114، ولأجل الاطّلاع على مزيد تفصيل عن نظريات فلاسفة السياسة في الغرب انظر: آنتوني، كوئينتن، فلسفة سياسي، الفصل السابع.

ولا بد لنا في نقدنا وتقييمنا لكلا الاتجاهين المتطرفين لجانب الحرية أو العدالة، من البحث أولاً عن معنى كل واحدة من هاتين المفردتين.

فقد ذكروا في تعريف الحرية وتفسيرها أنّ الحرية (الفردية، المدنية والسياسية) هي حرية تصرُّف الإنسان في حقوقه وما هو له ونفي أيّ سلطة خارجية عليه؛ ولكن كافة أنصار الحرية صرحوا بنحو ما بأن الحرية ليست مطلقة، بل مشروعيتها تبقى محدودة بحدود، من جملتها القانون وعدم الإضرار بالغير. إننا وبالتأمل في هذا المعيار نصل إلى أنه يرجع إلى العدالة؛ بمعنى أن الحرية تبقى مشروعة وقائمة على أقدامها ما لم تخرج عن العدالة وما لم توجب الظلم وما يخلُّ بالعدالة؛ وبعبارة أخرى: إن أساس الحرية والدليل عليه هو إجراء العدالة؛ لأن الحرية تعني في حقيقتها قبول الحق أو الحقوق الثابتة للفرد أو للجماعة وعدم التدخل في ذلك، والتسليم والاعتراف بالحق أو الحقوق الثابتة للفرد أو للجماعة يبتني على التسليم بالعدالة، وإلا فإن الإشكال سوف يتّجِه نحو أصل لزوم مراعاة حقوق الغير وما لهم من حرية تبعاً لذلك.

وأمّا عدم رعاية الحرية بمعناها الحقيقيّ؛ أي التدخل من خلال التضييق أو سلب حقوق وحريات الآخرين، فهو مضافاً إلى تعارضه مع العدالة، هو عين الظلم؛ لأن العدالة تعني إعطاء كلّ ذي حق حقه، والاعتراف له بهذا الحق الذي يستحقه سواء كان فرداً أم جماعة، والحرية بالمعنى المذكور أعلاه هي من هذه الحقوق.

نعم، بين الحرية المطلقة التي لا تُلحظ فيها حقوق الفرد والجماعة والعدالة تقابلٌ وتضادٌ؛ وكذلك الحال بين الحرية والعدالة؛ بمعنى

المساواة المطلقة فإنّهما متعارضتان؛ بل في الأساس يعتبر تعريف العدالة بالمعنى الاشتراكي لها أي التساوي المطلق هو السبب في حصول التعارض بين الحرية والعدالة؛ ولو كان تفسيرنا لهاتين المفردتين معتدلاً، لما كان بينهما تعارض، بل لكان كلّ واحد منهما مكمّلاً للآخر.

وقد أشار إيزايا برلين إلى ذلك بقوله:

«من الممكن الجمع بين الحرية والمساواة، نعم، لا يمكن الجمع بين الشكل المفرط منهما. فإذا كانت الحرية لا حدّ لها، أمكن للظلم أن يكون موجباً للعجز. ولو كانت المساواة مطلقة، فلن يعود للحرية من أثر، فإذا لم ترد أن يأكل الذئب الغنم، لا بدّ لك أن تسدَّ عليه طريق ذلك»[1].

5 ـ الدين والحرية

بعد تسلط الكنيسة لألف سنة في القرون الوسطى، والتشدد الديني الذي جرّ إلى الظلم، والتضييق وسلب الناس حقوقهم وحرياتهم، وُلِدت في الغرب تلك الفكرة التي ترى التعارض بين السلطة الدينية (المسيحية) وحقوق المواطنة ومن جملتها الحرية؛ ولذا كان لا بدّ لأجل الوصول

---

(1) جستجوي آزادي، ص173 ـ 176. كتب الدكتور سروش في ذلك فقال: «إذا كان تعريف العدالة بأنها عبارة عن أداء الحقوق كافة، فعندئذ سوف تكون اللامبالاة بحق الحرية هي من اللامبالاة بالعدالة، الحرية هي من أعظم الحقوق، وهذا التقابل الذي جعله بعضهم بين العدالة والحرية (تحت عنوان التقابل بين الديمقراطية والاشتراكية) هو تقابل موهوم، فالحرية هي من أجزاء العدالة، ومن يطلب الحرية يطلب جزءاً من العدالة» (فربه أز ايديولوجي، ص254).

إلى الحرية من إزاحة الدين جانباً وإبعاده عن ساحة الحياة الاجتماعيّة، وإلّا فإن المواجهة ستقع بينه وبين الحريات الإنسانية. وإن تعارض الدين والحرية هو من أسباب النزعة العلمانية في الغرب؛ حيث تمّ بموجب ذلك إزاحة الدين عن أن يكون له أي دور في الحياة الإنسانية[1].

وفي هذا الصدد، انتصر بعضهم لنظرية الحرية بحدّ أدّى به إلى إنكار الدين بالمطلق. ويذكر الشهيد المطهري عند بيانه للتعارض بين الدين والحرية في الغرب، فيقول:

«وكما نعلم فقد قامت في القرون الأخيرة حركة معارضة للدين في أوروبا أدت إلى إخراج المسيحية. وكانت هذه الحركة تميل نحو النزعة المادية. وعندما نبحث عن أسباب ذلك، نرى أن من أسباب ذلك قصورَ المفاهيم الكنسية، لجهة الحقوق السياسية. فأرباب الكنيسة وكذلك بعض الفلاسفة الأوروبيين أثبتوا نوعاً من العلاقة بين الاعتقاد بالله من جهة وبين سلب الحقوق السياسية وإقرار الحكومات المستبدّة من جهة أخرى، نعم، لقد افتُرِض وجود نوعٍ من العلاقة الإيجابية بين الديمقراطية وحكم الشعب لنفسه والإلحاد. وأصبحت القضية أننا إما أن نؤمن بالله ونثبت له حق الحكم المفوض من قبله لأشخاص بعينهم دون أن يكون لهم أي جهة تفضيل واضحة وبيّنة، أو الإلحاد لنرى أنفسنا من أصحاب الحقوق»[2].

ويصف الشهيد المطهري نظرية المواجهة بين الدين والاعتقاد بالله

---

(1) انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، سكولاريزم در مسيحيت وإسلام، ص54 ـ 74.

(2) سيري در نهج البلاغة، ص84.

وبين الحقوق الطبيعية للناس، ومنها حق الحكم الشعبي، بأنها نظرية خطيرة ومضلّلة[1].

ولا بد لنا في مسألة التعارض بين الدين والحقوق الإنسانية من ملاحظة مجموعة من الأمور:

الأمر الأول: لا ينبغي الخلط بين أصل الدين وبين المتصدين للشأن الديني.

فإنّ ما وقع في المسيحية من سلب الحقوق الاجتماعية للناس، لا يرجع إلى الديانة المسيحية بل إلى السلطة الكنسية التي حكمت باسم الدين عن سوء نية أو حسن نية، وأقدمت على سلب الناس حقوقهم أو التضييق عليهم فيها.

الأمر الثاني: إن تحقق العدالة والحقوق الفطرية والاجتماعية للمواطنين وعلى رأس ذلك الحرية، إنما تتحقق بشكلها التام في ظل الاعتقاد بالله والتعاليم الدينية كالمعاد؛ لأنّ الحاكم في الفكر السياسي الديني مسؤول أمام الله وأمام الناس، ولو كان الحاكم ممن لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، ولا يشعر بالمسؤولية أو يحذر من الديكتاتورية والظلم فإن العدالة وحقوق الناس سوف تفقد معناها ومفهومها.

ويشير الشهيد المطهّري إلى الفلسفات السياسية الجديدة بالقول:

«إنّ ما يظهر من هذه الفلسفات، هو أن الاعتقاد والإيمان بالله، هو الأساس الذي تقوم عليه العدالة وحقوق الناس. وفي الحقيقة يشكل

(1) سيري در نهج البلاغة، ص89. ولمزيد تفصيل انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، حكومت ديني أز منظر شهيد مطهّري، الفصل التاسع.

الإيمان بالله عزّ وجلّ من جهة البناء الأساسي الذي تقوم عليه فكرة العدالة والحقوق الذاتية للناس، وفقط من خلال الإيمان بالله يمكن أن يقال بوجود الحقوق الذاتية والعدالة الواقعية بعنوان كونهما حقيقتين مستقلّتين عن الفرضيات والتعهدات، ومن جهة أخرى يشكل أفضل ضمانة لتطبيقها... فالإمام والحاكم أمينٌ وحافظٌ لحقوق الناس ومسؤولٌ أمامهم؛ ومن بين الاثنين (الحكام والناس) إذا كان البناء أن يكون كل واحد منهما للآخر، فإن الحاكم سوف يكون محكوماً للناس، دون أن يكون الناس تحت حكم الحاكم»[1].

6 ـ مكانة الحرية في الفقه

لم تطرح مسألة العدالة بشكل موضوع مستقلّ، بل تعرّض لها الفقهاء في ضمن موضوعات وعناوين مختلفة في الفقه، كالأمر بالمعروف، الجهاد والقضاء. وأحد أسباب ذلك بل لعلَّه الأهمّ، أنّ مسألة العدالة لم تكن مطروحة في القرون المتقدمة بعنوان كونها موضوعاً مستقلاً علميّاً وحقوقيّاً وسياسيّاً. والسبب الآخر هو عدم قيام الحكومة الدينية لكي يدخل الفقهاء في معالجة المسائل التي ترتبط بالحكومة كالحرية.

نعم، شكّلت مسألة الحرية في العصور الأخيرة في الغرب أحد الموضوعات الحساسة، والتي هي مثار جدل في العلوم السياسية، الحقوق و... إلخ، وقد تمّ البحث عنها بشكل تفصيلي، ومن ذلك بحثها في الحقوق الطبيعية وقد كانت موضع محل تأييد من قبل

---

(1) سيري در نهج البلاغة، ص87، 89.

المفكرين المسلمين، كما فعل الشهيد المطهّري بثنائه على روسو، فولتير ومونتسكيو؛ لأنّهم كانوا منظّري فكرة الحقوق الطبيعية؛ إذ قال:

«قامت في العالم الغربي، بعد القرن السابع عشر وإلى جانب النهضة العلمية والفلسفية، نهضة أخرى في المجالات الاجتماعية، والتي سمّيت بـ (حقوق الإنسان)، فقد بثّ الكُتّابُ والمفكرون في القرنين السابع عشر والثامن عشر أفكارَهم المتعلِّقة بالحقوق الطبيعيّة والفطريّة، والتي لا يمكن سلبها، وثابروا على نشرها بين الناس. ومن هؤلاء الكتّاب والمفكرين جان جاك روسو، فولتير ومونتسكيو، فلهؤلاء حق عظيم على المجتمع البشري، ولعلّ من الممكن القول إنّ حقّهم على المجتمع البشري لا يقلّ عن حق أصحاب الاكتشافات والاختراعات»[1].

وأمّا السبب في عدم ملاحظة الفقهاء لهذه المسألة بعد طرح فكرة الحقوق الطبيعية ولا سيما حق الحرية في الغرب، فهو يحتاج إلى بحث مفصل خارج عمّا وضعت له هذه الدراسة[2]. ولكننا نشير هنا إلى بعض أسباب وعلل ذلك؛ يعتقد بعضهم أنّ التعارض الواقع بين المسيحية وبين الحقوق الإنسانية في القرون الوسطى هو السبب في انفتاح الغربيين واهتمامهم بهذه المسألة، وهذا الأمر لا يرتبط بالإسلام. والسبب الآخر لعدم اهتمام الفقهاء بمسألة الحرية هو أنها لا تشكل مؤيِّداً ولا معارضاً للأسس الإسلاميّة. والسبب الثالث المؤثر في هذا المجال هو عدم اهتمام

---

(1) نظام حقوق زن در إسلام، ص6، 141؛ مجموعة مقالات، ص74.

(2) وهنا لا بد من الإشارة إلى كتاب الشيخ النائيني (تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة)؛ وهو كتاب فريد في نوعه.

الفقهاء بالمسائل السياسيّة والاجتماعيّة واهتمامهم بالأحكام الفرعيّة الفرديّة؛ وهذا الأمر أدّى إلى تجاهلهم لمسألة الحرية. نعم، لا يمكننا اعتبار هذه التبريراتِ مقنعة بشكل كامل[1]. وعلى أي حال، فإن عدم وجود سابقة علمية للمسائل الاجتماعية والسياسية في علم الفقه، هو من فراغٌ علميٌّ في الفقه الشيعيّ، واليوم نشعر بشكل جدي بافتقادنا له.

فيما يعرف بالحركة الدستورية وانقسام الفقهاء إلى فريقَين؛ موافق ومعارض، شكّل نقطة تحوّل جعلت الفقهاء المعاصرين يخوضون في المسائل السياسية والاجتماعية، وقد سعى هؤلاء الفقهاء لإثبات أو ردّ المسائل التي هي محلّ ابتلاء، كمسألة الحرية؛ وذلك من خلال الاعتماد على المباني الفقهية. ويمكننا أن نلاحظ انفتاح البحث عن مسائل الفقه السياسي الإسلامي بعد تأسيس نظام الجمهورية الإسلامية على يد فقيه جليل.

ورغم وجود خلأ علمي في مسألة الحرية في الفقه، ولكن بإمكاننا الوصول إلى أصول ومباني هذه المسألة، من خلال الرجوع إلى مطاوي المباحث الفقهية المختلفة، وإثبات أن الإسلام والفقه اهتمّا بمسألة الحرية في مختلف المجالات، وأنّ بين الدين والفقه من جهة وبين الحرية من جهة أخرى كمال التلاؤم. وهنا نشير إلى بعض هذه المجالات التي يظهر فيها التلاؤم[2].

---

(1) انظر: عبد الكريم زنجاني، الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى، ج1، ص18 ـ 20.

(2) وكمثال على ذلك، نعرض هنا لرأيين: أحدهما متشدد والآخر مخالف، وهما لشخصيّتين دينيّتين في ذلك العصر. فقد ذكر صاحب «إرشاد الغافل» في نقده «النظرية المشروطة»: «إذا كان مرادهم إجراء الأحكام الإلهية وإذا كانت ثمرة المشروطة حفظ الأحكام الإسلامية، فلِمَ أرادوا القيام على أساس المساواة والحرية؟ فإنّ كل واحد من=

ففي مجال الحريات الفردية، نجد في الفقه أصل حرية الحياة والكرامة الإنسانية، فهو يعتبرها محترمة. وبملاحظة هذا الأصل كان تحريم إضرار الإنسان بنفسه وبالآخرين على أساس قاعدة «لا ضرر» حتى في ما يرجع إلى حدّه الأعلى أي الانتحار والقتل. وكذلك نجد علاجا في الفقه لمسألة «العبوديّة» و«الرق» من خلال وضعه طرقاً تحدّ من ذلك، ومن جملتها الحكم بوجوب عتق المملوك بعنوان الكفارة على ارتكاب بعض المحرمات. كما أقر الفقه أصل حرية الإنسان في اختيار العمل، والإقامة، والتوطُّن.

وفي مجال الاقتصاد، يؤيد الفقه أصل الملكية الفردية، وتبعاً لذلك كون الإنسان مالكا لما يدخل في ملكه: (الناس مسلطون على أموالهم). وأمّا تدخّل الدولة في أموال الناس فهو في الفقه في حدّه الأدنى؛ ونموذج ذلك أن الدولة لا يمكنها في الظروف العادية أن تُجبر البائع وصاحب المال على تسعير البضائع التي يتاجر بها. وكذلك أمضى الشارع أكثر المعاملات العرفية، وإنما حرّم بعض المعاملات كالمعاملات الربوية، وبيع وشراء الأشياء النجسة كالخمر.

= هذين الأمرين يؤدي إلى هدم ركن قويم في دين الله. لأنّ قوام الدين بالعبودية لا بالحرية... نعم، أيها الأخ العزيز ألا تعلم أنّ حرية القلم واللسان تتنافى من جهات كثيرة مع القانون الإلهي؟!.. ألا تعلم أن من فوائد ذلك أن تتمكن الفرق الملحدة والزنادقة من نشر كلامهم الكفري على المنابر» (نقلاً عن: غلامحسين بزركي نجاد، رسائل مشروطيت، ص49).

ولأجل الاطّلاع على آراء المؤيدين من فقهاء ذلك العصر، انظر كتاب رسائل مشروطيت: آراء الأخوند الخراساني، والملاّ عبد الله المازندراني، ص485، والشيخ محمد إسماعيل المحلاتي الغروي، ص496، والملاّ عبد الرسول الكاشاني، ص561، والحاج روح الله النجفي الأصفهاني، ص437، ونصر الله تقوي أخوي، ص271.

وفي مجال الأمن والقضاء، أقرّ الفقه «أصل البراءة»، ولم يسمح بالاعتقال دون دليل مقنع، وكذلك أقر أن إجراء الحدود والعقوبات هو من صلاحيات الدولة والقضاء فقط، والحد يدفع في موارد الشبهات: (الحدود تدرأ بالشبهات).

وفي مجال الجهاد والدفاع، يرى الفقه أن الإسلام دين السلام، ويدين أيّ نوع من الحرب أو القتال لأجل سلب حقوق الناس، أو احتلال الدول الأخرى. والجهاد الابتدائي في عصر الإمام المعصوم غير جائز إلّا بإذن خاص منه، وأمّا في عصر الغيبة فإنه لا يكون مشروعاً على بعض المباني. نعم، للمؤمنين الدفاع عن أنفسهم، بل يجب عليهم ذلك مقابل من يعتدي عليهم.

وفي المجال الاجتماعيّ والسياسيّ، لا إلزام في الفقه بالإسلام كما هو الحال في سائر الأديان؛ وذلك لأن أساس الدين عدم الإكراه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ويقرّ الفقه الحرية الاجتماعيّة للمختلفين بعنوان كونهم مواطنين في الدولة. وتفصيل ذلك سوف نتعرض له في الفصول القادمة.

7 ـ الهدف من الحرية

الحرية هي من الأماني البشرية بمختلف أنواعها وأقسامها، يسعى كل إنسان للحصول عليها. ولكن السؤال الرئيس الذي يطرح في هذا المجال أن الحرية مطلوبة لذاتها، وهي الهدف النهائي للإنسان؟ أو أن الإنسان يسعى وفي ظل العدالة للوصول إلى غاية أخرى ومطلوب آخر؟

ثمة اتجاهان للإجابة عن هذا السؤال، **أحدهما**: الاتجاه الليبرالي،

والآخر: الاتجاه الاشتراكي. فالليبراليّون يعتقدون أنّ الحرية هي الهدف والغاية.

ذهب آربلاستر إلى أنّ:

«تأكيد الليبرالية على هذا الأصل يصل إلى حد يرى الباحثون الذي يميلون إلى الليبرالية السماح لأنفسهم بذكر تعريف محدد لليبرالية طبقاً لهذا الأصل فقط»[1].

كما ذكر أنه ومن خلال النزوع نحو اعتبار الحرية هي الهدف في الليبرالية، يتِمّ إلغاء سائر الأصول التي هي على درجة من الأهمية عند الناس في ظل المنافسة بينها وبين الحرية؛ وذلك كالسعادة، المساواة، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية والنظم والثبات الاجتماعيين. ثم يورد نظرية اللورد أكتون بأن «الحرية ليست وسيلة للوصول إلى هدف سياسي أعلى، بل هي بنفسها أعلى الأهداف السياسية»[2].

وأمّا الاشتراكيّة وخلافاً لليبراليّة، فإنها تذهب إلى ترجيح الحريات الاجتماعية على الحريات الفردية.

ولا بدّ لنا للإجابة عن السؤال المذكور أعلاه، وبيان حقيقة أن الحرية تشكّل هدفاً أو غاية؟ لا بدّ لنا أولاً من تقديم شرح حول متعلَّق الحرية أي الإنسان؛ لأنّ السؤال ليس عن مطلق الحرية، بل عن الحرية الإنسانية؛ وبناءً على ذلك، لا بد من البحث في (علم الإناسة) ـ الإنسان ـ عن تعريف له، وقد اختلفت الأديان والمذاهب الكلاميّة والفلسفيّة،

(1) ليبراليسم غرب، ص82.

(2) المصدر نفسه، ص83.

بل والسياسية أيضاً في ذلك. ويمكننا تقسيم هذه النظريات المقدّمة في تعريف الإنسان إلى اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: النظرية التي ترى أن حقيقة الإنسان وجوهره يرجعان إلى بعده المادي وحياته التي يعيشها الآن. وطبقاً لهذه النظرية، تكون السعادة ونيل الملذات كالشهوات والسعي للزعامة والرئاسة ممّا ينحصر نيلها بهذه الدنيا، بل إنّ الوصول إليها يعدّ هدفاً لهذا الإنسان، ولكن أصحاب هذا الاتجاه قد يلتزمون أحياناً بتقديم سعادة الفرد ومصالحه على سعادة المجتمع (الليبراليّة)، وأحياناً أخرى يحصل عكس ذلك فيقدّمون سعادة المجتمع ومصالحه على سعادة الفرد (الاشتراكيّة). وعلى أساس هذه النظرة لهذا الإنسان يكون الهدف من الحرية هو نفس الحرية، أي حرية المصالح، النفع، اللذة و... إلخ. وهذا النوع من النظرة إلى الإنسان يتنافى مع نظرة الأديان السماوية وبعض الفلاسفة له.

الاتجاه الثاني: اتجاه ما وراء الطبيعة. يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان لا ينحصر بهذا البعد الماديّ وبهذه الدنيا، بل المكوّن الأساسي له هو العنصر المجرد الروحي، وأن الطبيعة والقوى الإنسانية لا بد وأن تكون في خدمة هذا البعد غير المادي. فالرقي الروحي والتكامل الذي لا يتم من خلال هذه الأطر الدنيوية، هو الغاية الإنسانية الأولى والهدف الذي يسعى إليه. والواقع هو أنّ هذه الدنيا بكافة لوازمها، والنّعم المتوافرة فيها؛ ومنها الحرية والاختيار هي أداة للوصول إلى تلك المقامات غير المادية. وهذا الاتجاه في النظر إلى الإنسان من زاوية ما وراء الطبيعة هو الاتجاه الذي تتبنّاه الأديان الإلهية، وكذلك تبنّاه بعض الفلاسفة، وعلى أساسه لا تمثل الحرية غاية ذاتية لهذا الإنسان، بل هي وسيلة لا أكثر.

وكما تقدّم عند تعريفنا للحرية الإيجابية والحرية السلبية، فقد ذكرنا أن أنصار الحرية السلبية يلتزمون بالقول بأن الحرية هي الغاية المطلقة. وأما أنصار الحرية الإيجابية، فإنهم يلتزمون بنوع من التحديد للحرية وينزعون للقول بأنها وسيلة؛ وكذلك مجرد الحرية من التسلط والجبر الخارجي، لا يكون موجباً لتحريك الفاعل ونيله لهدفه، بل لا بدّ للوصول إلى غاية الفاعل، من أن يكون حائزاً على السلطة المشروعة، إضافة إلى التحرر من الجبر الخارجي وهذا الأمر أي عدم الاكتفاء بـ(الحرية من) والحاجة إلى (الحرية لأجل) هو السبب في كون الحرية وسيلة لا غاية. ولذا فإن بعض فلاسفة الغرب أدخلوا في تعريفهم للحرية عنصرَي السلطة والأخلاق، حيث نظروا إلى الحرية الإيجابية؛ وهذا الأمر أنهى الليبراليّة التقليديّة وأدَّى إلى واستبدالها بالليبراليّة الجديدة. وكمثال على ذلك: يمكننا الإشارة إلى ت. هـ. غرين حيث يؤكد على أنه لا ينبغي تعريف الحرية بأنها مجرد التحرر من القيد والجبر، أو أن نفعل ما نشاء دون الالتفات إلى نفس الفعل.

ويقرر آربلاستر نظرية غرين هذه:

بقوله إنَّ غرين «يستبدل الحرية بمعناها السلبي ـ فقدان المانع ـ بالمعنى الإيجابي أي القدرة أو إمكان الإتيان بالفعل؛ فالحرية مقيّدة بحسب معناها بالقدرة. والجهة الأخرى الملاحظة في تفكير غرين هي العنصر الأخلاقي، فإن ما ينبغي أن يكون داخلاً تحت قدرة الناس ولهم حرية القيام به لا بد من أن يكون حاملاً لقيمة تستدعي القيام به»[1].

(1) ليبراليسم غرب، ص442.

وعلى أساس هذه النظرة للحرية؛ أي النظر إليها كوسيلة، سوف يتمّ تضييق بعض أقسامها، كالحريات النفسية، ولكن هذا التضييق في هذه الحريات، سوف يفتح الباب أمام حريات أخرى للإنسان تحت عنوان «الحرية المعنويّة» أو «الأخلاقيّة»، وهذه لها مداها الواسع بحسب مقتضى الطبيعة والفطرة الإنسانية. وفي الواقع فإن حرية الإنسان أو حرية النفس الإنسانية لم تتضيّق، وهذا الأمر لن يكون على خلاف الحق الطبيعي الثابت له؛ فمثلاً: القوة الهاضمة في هذا الإنسان لها ميل طبيعي إلى بعض الأطعمة والأشربة، ولا ينبغي في الحالات الطبيعية الحد من هذا الميل، ولكن في حالات المرض لا بدّ من الحد منه بغرض الوصول إلى المصلحة الأهم، وهذا لا يمكن اعتبار أنه على خلاف الحق الطبيعي إطلاقاً.

وقد ذكر الشهيد المطهّري ذلك فقال:

«نحن نلتزم بالقول الذي يرى أن الحرية هي فقط تشكّل قيداً للحرية، بمعنى أنّ حرية الإرادة تقيّد الطبيعة الفردية والطبيعة الاجتماعية، لا بمعنى أن حرية الإرادة تقيّد حرية إرادة الآخرين»[1].

وفي المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وردَ التالي:

«يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي».

---

(1) سلسلة يادداشت هاي أستاذ مطهري، ج1، حرف الألف، آزادي، ص121.

الفصل الثاني

الحريات الفردية

الفصل الثاني

الحريات الفردية

مقدّمة

تقدّم في الفصل السابق تعريف الحريات الفردية، وأن المراد منها الحريات والحقوق الثابتة للفرد الإنساني، التي وهبها الله عزّ وجلّ، أو الطبيعيّة على رأي الفلاسفة السياسيّين الغربيّين، والثابتة للفرد قبل قيام الاجتماع البشري، ولا يمكن للآخرين سواء كانوا أشخاصاً حقيقيين أم حقوقيين سلب الإنسان هذه الحقوق والحريات أو التضييق عليه فيها إلّا ضمن ظروف خاصة.

ونتعرض هنا لبيان الحريات الفردية من وجهة نظر فقهية:

1 ـ حرية حق الحياة

لا يولد الإنسان باختيار منه، ولكنه بعد ولادته، له حرية حق الحياة. وتستند الفلسفات المادية في بيانها لهذا الحق على فكرة الحق الطبيعي[1].

---

(1) في المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه».

وقد تقدّمت منا الإشارة إلى أننا لا يمكننا من خلال هذا المبنى تقديم توجيه عقلاني لهذه الحقوق الأولية للإنسان؛ وأما على أساس الرؤية الكونية الإلٰهية، فالإنسان خليفة الله في الأرض[1]، وبالاصطلاح هو المختار في الخلقة الإلٰهية، ولذا يتمتع بالكرامة والاحترام الذاتيين؛ كما صرحت الآيات الكريمة بهذه الكرامة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ. . .﴾[2]، ولمّا كان الإنسان بعنوان أنه خليفة الله حاملاً لهدف ولغاية ما وراء الحياة الطبيعية هذه، بل إنما خلق أساساً لنيل هذا الهدف، وما وضع الله عزّ وجلّ أمام هذا الإنسان من النعم إنما هو لأجل تمكينه من الوصول إلى المطلوب، كان للإنسان حق الحياة ولا يُسمح للآخرين بسلبه هذا الحق الفطري الإلٰهي، بل إن نفس الإنسان لا يجوز له أن يسلب عن نفسه هذا الحق الإلٰهي. وإن أهمية هذه الحياة في النظرة القرآنية تصل إلى حد عبّر فيه القرآن الكريم عن إحياء النفس الإنسانية الواحدة ـ بأي طريق كان كشِفائها من المرض، أو حفظها من القتل ـ بأنه كإحياء الناس جميعاً: ﴿. . . وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ . . .﴾[3].

الأدلة الفقهية لحرية الحياة

لقد تلقى علم الفقه مسألة الحق في الحياة الفردية كأصل مسلّم؛ ولهذا لم يبحث الفقهاء عن هذا الأصل، بل اتجهت الأبحاث الفقهية نحو البحث عن سلب هذا الحق. فكانت بعض الأحكام كحرمة قتل الغير، وقتل النفس (الانتحار)، وحرمة إسقاط الجنين (الإجهاض) محلّ

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ . . .﴾ البقرة (2)، الآية: 30.
(2) الإسراء (17)، الآية: 70.
(3) المائدة (5)، الآية: 32.

اتفاق عند الفقهاء، وملاك هذه الأحكام والأساس الذي قامت عليه هو حق الفرد في الحياة.

أ ـ حرمة القتل

ورد الذمُّ الشديد في القرآن الكريم لمن يقوم بقتل النفس الإنسانية دون دليل وحجة شرعية، وجعل ذلك على حد قتل الناس جميعاً:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا. . .﴾[1].

وفي آية أخرى ورد الوعيد لمن قتل إنساناً عن عمد بالعذاب العظيم وجهنم والغضب واللعنة الإلٰهية:

﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[2].

ولم يكتفِ القرآن الكريم بوعيد القاتل بالعذاب الأخروي، بل حكم عليه بثبوت القِصاص ـ مع طلب ولي المقتول لذلك ـ[3]، وإجراء حكم القِصاص هو من أسباب الحد من القتل وأحد موانع انتشار هذا الفعل العظيم، وثمرة ذلك أن يكتسب المجتمع حياته: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4].

---

(1) المائدة (5)، الآية: 32.

(2) النساء (4)، الآية: 93.

(3) ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا. . .﴾، الإسراء (17)، الآية: 33.

(4) البقرة (2)، الآية: 179.

وقد واجه القرآن الكريم وفي سبيل الدفاع عن الحياة الفردية الأفكار الجاهلية في ذلك الزمان أي قتل الأولاد والأبناء، لأسباب واهية كالخوف من الفقر[1]، أو لتقديمهم قرابينَ للآلهة (الأصنام)[2]، كما اشترط في قبول بيعة النساء تعهّدهن بعدم قتل أبنائهن[3].

وأمّا الدليل الفقهي الآخر أي إنفاذ حكم القِصاص، فقد وردت به الروايات المتعدّدة، وليس هنا محلّ ذكرها[4].

ولكن بعض الدول الغربية وبإلغائها لعقوبة القصاص قامت بإلغاء حق الحياة الفردية فتجاهلتها؛ ولذا نشهد كثرة جرائم القتل في تلك الدول.

ب ـ حرمة قتل الإنسان نفسَه (الانتحار)

ذكرنا في ما سبق أن الحياة الإنسانية من النعم الإلٰهية التي وهبها الله عزّ وجلّ لهذا الإنسان؛ وذلك لكي يستعينَ بها على التكامل والرقي ونيل المقامات العليا؛ ولذا فكما أنه لا يحق للآخرين سدُّ باب هذه النعمة الإلٰهيّة على الإنسان، كذلك يجب على الإنسان نفسه حفظها وصيانتها. وعلى هذا الأساس كان الانتحار في المنظور الديني قمة الهبوط والسقوط في وادي الحسرة، وهو من الأفعال المحرّمة التي أفتى بحرمتها الفقهاء. والأساس في هذا الحكم هو الآيات والروايات:

---

(1) ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾، الإسراء (17)، الآية: 31.

(2) ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ . . .﴾، الأنعام (6)، الآية: 140.

(3) ﴿. . . وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ . . .﴾، الممتحنة (60)، الآية: 12.

(4) انظر: ميزان الحكمة، مفردة (قتل)، ج 8.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا . . .﴾[1].

وفي رواية عن النبيّ الأكرم(ص) قال: «**من قتل نفسه بشيء في الدنيا عُذِّب به يوم القيامة**»[2].

وعن الإمام الباقر (ع) في رواية: «**من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها**»[3].

ج ـ حرمة الإجهاض

لا يقتصر اهتمام الإسلام بحق الحياة للإنسان بعد ولادته فقط، بل يعطي حق الحياة للجنين في رحم الأم، وقد ورد التشريع الإسلامي بفرض عقوبة على من يتعدى على هذا الحق.

ودليل هذا الحكم، مضافاً إلى ملاحظة فلسفة الخلقة وكون مسألة الحياة حقاً إلٰهيّاً، الروايات المتعدّدة؛ ففي رواية عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن (ع): «المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا، فقلت: إنما هو نطفة، فقال: إنّ أول ما يخلق نطفة»[4].

---

(1) النساء (4)، الآية: 29، 30.

(2) المتقي الهندي، كنز العمال، الحديث 39965.

(3) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 29، ص24.

(4) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 29، ص26؛ محمد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص171.

وقد وردت الروايات بتحديد الدية في إسقاط الجنين[1]. ولما كانت النطفة الإنسانية تمرّ بمراحل مختلفة من الحياة النطفة، العلقة (الدم)، المضغة (قطعة لحم)، والعظم (اللحم والروح)، كان لكل مرحلة من هذه المراحل دية خاصة يجب على من يسقط الجنين أداؤها.

نعم، ما ينبغي لفتُ النظر إليه هنا هو أن الفقهاء يفتون بجواز استخدام وسائل منع الحمل، كالحبوب، وسد الأنابيب واللولب إذا كان بنحو مؤقت، ومن خلال ذلك يمكن تحديد النسل[2].

د ـ حرمة الاغتيال

الاغتيال هو عبارة عن الفتك والغيلة[3]. ويطلق في الاصطلاح على القتل الذي يقع باستخدام السلاح ومن خلال تخطيط مسبق ودون صدور محاكمة مشروعة. وهذا الاصطلاح هو المستخدم في القتل الذي يكون لغرض سياسيّ، أو نتيجة صراع ديني ومذهبي.

نعم، ثمّة خلاف كبير في التعريف الدقيق لهذا الاصطلاح بين المفكرين الدينيين، السياسيين وبين الدول، والنموذج البارز لذلك إطلاق صفة الإرهاب على إسرائيل من قبل المسلمين بسبب قيامها بعمليات قتل للفلسطينيين، وفي المقابل تقوم إسرائيل وأمريكا بإطلاق

(1) انظر: المصدر نفسه، ص229 و313. وكذلك باب الديات في الرسائل العملية، فقد ذكروا دياتٍ متعددة لإسقاط الجنين.

(2) انظر: السيد محسن الخرازي، كنترل مواليد، مجلة فقه أهل البيت، العدد 21، ص57.

(3) يرى الدكتور اللنگرودي أنه ثمة فرق بين الاغتيال والفتك، فيذكر التالي: الفتك هو الهجوم على الغير وقتله غفلة، سواء كان ذلك بالسلاح أم بغير سلاح، وسواء كان لداعٍ سياسي أم لغير داعٍ سياسي. (فالفتك أعم من الاغتيال. والقتل غيلة هو الاحتيال على الشخص لقتله في موضع ما بشكل خفي)؛ (ترمينولوجي حقوق، ج 2، ص1201).

صفة الإرهاب على الانتفاضة التي قامت بوجهها وعلى حزب الله في لبنان. وهذا الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في تعريف الإرهاب.

وكما ورد في الفقه تعيين العقوبات التي يستحقها المتخلفون والعصاة، كذلك ورد تحديد الشخص المسؤول عن إجراء الأحكام والعقوبات؛ فالإمام المعصوم (ع) بعنوان كونه هو الحاكم الديني يتولى إجراء هذه الأحكام، وأمّا في عصر الغيبة فتقع وظيفة ذلك على الفقهاء الجامعين للشرائط[1]. ولأجل المنع من إقدام الناس مباشرة وبمبادرة من أنفسهم على إجراء الأحكام وإيجاد الهرج والمرج في إجراء الحدود، شُرّعت بعض العقوبات لمجازاة العصاة والمتخلفين بنحو يتناسب وجرمَهم الذي ارتكبوه.

وبهذا يظهر أنه لا يمكن أن يوصف الفقه بالإرهاب؛ لأنّ الفقه قد سدّ الباب أمام طرق نفوذ ذلك.

مضافاً إلى هذا، فإنّ بعض الأدلة الخاصة قد دلّت على عدم مشروعية الاغتيال، نشير إلى بعضها هنا:

---

(1) انظر: محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، المقنعة، ص810؛ ابن البرّاج وسلار وابن حمزة في الينابيع الفقهية، ج 9، ص67، 106، 189. محمد بن الحسن الطوسي، النهاية، ص300؛ محمد بن يوسف الحلي، مختلف الشيعة، ج 1، ص339؛ محمد بن مكي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية، كتاب الحدود؛ الإمام روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج 1، ص463؛ كتاب الأمر بالمعروف، السيد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج1، السؤال 1090؛ نعم، نلفت النظر هنا إلى أنه استثني من هذا من سبّ النبيّ أو قَذَفه بسوء، فإنه يقتل دون رجوع إلى حكم القاضي، ولكن لا بدّ لمن يُقدِم على ذلك أن يُثبت ذلك أمام القاضي، وإلّا كان حكمه حكم القاتل.

الدليل الأول على عدم مشروعية الاغتيال، انطباق عنوان «القتل» بلا دليل ولا حجة شرعية. وقد تقدّم أنه ورد في القرآن الكريم، وكذلك في الروايات وصف القتل بأنه ذنب كبير، وحددت القصاص عقوبة عليه في الدنيا، وعذاب جهنم في الآخرة.

والروايات الواردة في هذا الباب كما وردت في بيان حكم مطلق القتل، وردت لبيان مسألة الاغتيال.

1 ـ عن النبي الأكرم (ص) قال: «**الإسلام قيد الفتك**».

وهذه الرواية نقلها مسلم في أحداث ثورة كربلاء، إذ دخل مسلم الكوفة كسفير للإمام الحسين (ع)، وكان قد اختبأ في بيت هاني بن عروة للقيام بمهمته الموكلة إليه. وثمّ إنّ ابن زياد حاكم الكوفة جاء لعيادة هاني ابن عروة؛ لأنه كان مريضاً، فخطط مسلم مع أحد أعوانه وهو شريك لأجل قتل ابن زياد في بيت هاني، واتفقا على أن يكون طلب شريك للماء علامة الشروع في ما خُطِّط له، ليخرج مسلم بشكل مفاجئ ويقتل ابن زياد. ولكنّ مُسْلِماً لم يقم بذلك حتى بعد طلب شريك للماء. ولما سئل عن السبب في عدم إقدامه على ذلك قال: تذكرت حديثاً عن أبي (ع) عن النبي (ص) قال: «**الإسلام قيد الفتك**».

2 ـ عن أبي الصباح الكناني قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «إن لنا جاراً من همدان يقال له الجعد بن عبد الله وهو يجلس إلينا فنذكر علياً أمير المؤمنين (ع) وفضله فيقع فيه أفتأذن لي فيه؟ قال: فقال: يا أبا الصباح أَوَ كنت فاعلاً؟ فقلت: إي والله، لئن أذنت لي فيه لأرصدنّه،

فإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي، فخبطته حتى أقتله قال: فقال: يا أبا الصباح، هذا الفتك، وقد نهى رسول الله (ص) عن الفتك يا أبا الصباح إن الإسلام قيد الفتك، ولكنْ دعه، فستكفى بغيرك»[1].

قيود حرية حق الحياة

إن حرية الحق في الحياة وإن كانت جزءاً من الحريات الأخلاقية والفطرية الإنسانية، ولكنها ليست مطلقة، بل في الفقه الإسلامي بعض القيود التي إذا تحققت سُلِب هذا الحق من الإنسان؛ أي تجري عليه (عقوبة القتل). ونشير هنا إلى موارد ذلك:

1 ـ **القصاص**: هذا هو أول الموارد، ففي القتل العمدي لِوَلِيِّ المقتول الحق في طلب القِصاصِ أو الدِّية.

2 ـ **ارتكاب بعض الذنوب**: ورد في الفقه تحديد عقوبة القتل على ارتكاب بعض الذنوب، كاللِّواط، والزِّنا بالمُحَصَّنة، والارتداد، وسبّ النبي، وذلك ضمن شروط خاصة ومعقدة. وكذلك وردت عقوبة القتل على بعض الذنوب الأخرى كشرب الخمر، والإفطار في شهر رمضان، فإنّ من ارتكب ذلك (في المرة الثالثة أو الرابعة) يعاقب بالقتل[2].

3 ـ **المحارب والمُفسِد في الأرض**: من يخلُّ بأمن البلد أو أمن

---

(1) الشيخ الطوسي، التهذيب، ج 10، ص214؛ المحدث الكلّيني، الكافي، ج 7، ص375؛ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار، ج 47، ص328.

(2) أُلحق في بعض المصادر الفقهية الإمامية سَبُّ المعصوم (ع) بِسَبِّ النبيّ (ص). (راجع، المحقّق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 13، ص170؛ علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 23، ص74).

المواطنين، ويعرّضهم للخطر أو يُقدم على الفساد في الأرض[1]، حُكمه بعد صدق عنوان المحارب أو المفسد في الأرض، وبشروط خاصة، إما الإعدام، أو قطع اليد والرجل، أو النفي، وذلك بحسب نوع الجرم الذي يرتكبه؛ والدليل الفقهي على هذا الحكم هو الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

وما ينبغي التذكير به هنا هو أن هذه العقوباتِ المذكورة، يقوم بتنفيذها الحاكم الشرعي، وذلك ضمن شروط خاصة، ومع فرض وجود شبهة، تُدرأ هذه الحدود، ولمزيد تفصيل لاحظ العنوان التالي: حرية التنقل.

2 ـ حرية الإقامة والتنقل[3]

ذكروا في تعريف هذه الحرية أن الإنسان حرّ في اختيار محل إقامته، وله حقّ التنقّل إلى أيّ مدينة أو بلد يريد أو يرغب في الإقامة فيه، ولا يجوز منعه من ذلك أو سلبه جنسيته أو نفيه بنحو دائم أو مؤقّت، إلّا أنْ تقوم الأدلّة المقنعة على ذلك.

---

(1) ذكر الشهيد الأول في تعريف الحرابة: «هي تجريد السلاح براً أو بحراً، ليلاً أو نهاراً، لإخافة الناس في مصر وغيره من ذكر وأنثى قوي أو ضعيف» (اللُّمعة الدمشقيّة، ج 9، ص290).

(2) المائدة (5)، الآية: 33.

(3) ورد في المادة 12 و13 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه... لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة».

الأدلة الفقهية

1 ـ أصل الإباحة

لم يقع البحث في الفقه عن حرية الإقامة والتنقل؛ وذلك لكونه أمراً بديهيّاً مسلّماً. وقد ثبتت حلّيّة كل شيء ما لم يقم الدليل على خلاف ذلك طبقاً لقاعدة (أصالة الإباحة) و (أصل الحليّة)، ففي الرواية: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه». وذكر صاحب الجواهر ذلك فقال:

«من المعلوم المقرر في الأصول أن العقل والشرع تطابقا على أصالة الإباحة والحِلّ»[1].

ويصف كاشف الغطاء أصل الإباحة مع عدم الإضرار بالآخرين، وعدم استلزامه التعدّي عليهم بأنه أظهر من الشمس، ويضيف قائلاً: «إنّ الصدّوق عدّه من دين الإمامية»[2].

وعلى أساس هذا الأصل يكون التنقل بين المدن والإقامة في مدينة، بشكل دائم أو مؤقت أمراً جائزاً، ويقع تحت اختيار الإنسان إلّا أنْ يدلّ الدليل الخاص على المنع[3].

2 ـ القرآن الكريم

إن حرية التنقل والإقامة هي من مصاديق التنعم بالنعم الإلٰهية التي

(1) جواهر الكلام، ج36، ص236.
(2) كشف الغطاء، ص34.
(3) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 12، ص59، و60، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به.

جعلها الخالق والمبدع لعالم الوجود لهذا الإنسان؛ كما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا. . .﴾[1].

وهذا الأصل يشكل أساساً لسائر الحقوق والحريات الفردية الأخرى.

كما يمكننا تأييد حرية التنقل والإقامة ببعض الأدلة الخاصة أيضاً ونشير إليها هنا؛ فقد ورد في القرآن الكريم أن الأرض لمّا كانت ملكاً لله عزّ وجلّ والناس عبيد الله، فلا اعتراف بأيّ نوع من الحدود الاعتباريّة؛ ولذا كانت الدعوة للناس للسير في الأرض؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ. . .﴾. وهو ترغيب بالسير في الأرض، وقد ورد في سبعة مواضع من القرآن الكريم، كما ورد الأمر بالسير بقوله: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ في ست آيات، وهذا الأمر يستلزم حرية التنقل والإقامة، بل إنّ الآياتِ المذكورة أعلاه قد اعتبرت ذلك أمراً مسلماً مفروغاً عنه[2] [3].

3 ـ الروايات

وقد ورد في سنّة النبيّ (ص) وأئمّة المسلمين (ع) ما يشير إلى هذه الحرية؛ فعن رسول الله (ص) قال:

«البلاد بلاد الله والعباد عباد الله فحيثما أصبتَ خيراً فأقم»[4].

---

(1) البقرة (2)، الآية: 29.

(2) انظر، سورة يوسف (12)، الآية: 109؛ الحج (22)، الآية: 46؛ الروم (30)، الآية: 9؛ فاطر (35)، الآية: 44؛ غافر (40)، الآية: 21 و82 ومحمد (47) الآية: 10.

(3) انظر: سورة آل عمران (3)، الآية: 137؛ الأنعام (6)، الآية: 11؛ النحل (16)، الآية: 36؛ النمل (27)، الآية: 69؛ العنكبوت الآية: 19، 20؛ والروم (30)، الآية: 42.

(4) نهج الفصاحة، ص223.

وقد بيّنت الرواية أنّ مستند هذه الحرية هو كون البلاد ملكاً لله عزّ وجلّ؛ بمعنى أنّ الخالق لهذا الكون هو الذي أعطى للإنسان حرية التصرف. وعبارة (العباد عباد الله) في هذه الرواية تدل على أمر مهمّ وهو أن هذا الحق ثابت لكافة عباد الله على الاشتراك وبنحو التساوي؛ لأنّ الناس متساوون في أصل كونهم من خلق الله وعباداً لله؛ ولذا لا بد وأن يكونوا متساوين في التنعم بالنعم الإلٰهية، ولا يحق لأحد أن يخصَّ نفسه بشكل غير مشروع ببعض النعم بما يؤدي إلى حرمان سائر الناس.

كما ورد في آيات أخرى حثّ الناس على السفر، والسير في الأرض، وأن ذلك من موجبات السلامة والصحة: «سافروا تصحّوا»[1].

وكذلك ورد عن الإمام علي (ع) أن اختيار محل الإقامة والعيش هو من الحقوق الثابتة للإنسان، كما ورد التأكيد منه على أن لا يرجّح الإنسان بلداً على بلد، وأن خير بلد للإنسان هو البلد الذي يحمل هذا الإنسان، أي البلد الذي يمكّنه من العيش فيه في دعة وراحة: «ليس بلد بأحق منك من بلد وخير البلاد ما حملك»[2].

وهذه الرواية كما تدلّ على حرية الإقامة تدل على حرية التنقل؛ نعم، دلالتها على حرية الإقامة بالنص، وعلى حرية التنقل بالمفهوم؛ لأنّ حرية الإقامة تستلزم حرية التنقل، والبحث عن البلد المناسب للإقامة.

---

(1) المتقي الهندي، كنز العمال، الرواية رقم 17469 إلى رقم 17471، محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج 4، مفردة (سير).

(2) نهج البلاغة، الحكمة 434؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 18، ص42، وج 20، ص90؛ عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم، ج 5، ص83.

وهذا الأصل شكّل مادة قانونية في دستور الجمهورية الإسلامية:

«لا يُنفى أحد من مكان إقامته، كما لا يمنع من الإقامة في المكان الذي يرغب به، أو إلزامه بالإقامة في مكان معيّن».

وذكر بعض الفقهاء المعاصرين ذلك فقال:

«لكلّ إنسان الحق في اختيار المكان الذي يريد الإقامة فيه من مدينة أو بيت، فالأرض كلها في المنطق الإسلامي هي وطن لهذا الإنسان، وللإنسان أن يُقيم في أي مكان يرغب فيه، والمكان الذي فيه راحته يكون وطناً له ومحلاً لإقامته»[1].

قيود حرية الإقامة والتنقل

إنّ القيد الوحيد الذي لاحظه التشريع الديني والفقهي لهذا النوع من الحرية يرتبط بالبُعد المعنوي للإنسان؛ بمعنى أنّ الإنسان وإن كان له حرية التنقل واختيار مكان لعيشه إلّا أنه لا بد وأن يلحظ في اختياره لمحل إقامته وعيشه الحفاظَ على دينه وإيمانه؛ وبعبارة أخرى: إنّ الحرية المذكورة تنحصر بإطار وهو الحفاظ على الإيمان والعقيدة؛ ولذا فإذا أقام الإنسان في بلد لا يتمكّن فيه من حفظ عقيدته وإيمانه وعائلته، وجب عليه من باب مقدمة الواجب النزوح عن ذلك المكان، واختيار بلد لا يقع فيه بمثل ذلك.

وقد تعرّض القرآن الكريم لهذا الأمر، وطلب من الناس النزوح من المكان الذي يقيمون فيه إذا كانوا محاطين بالكفار بنحو لا يمكنهم إظهار إيمانهم. والآية التالية تذكر الحوار الذي يدور بين الملائكة وبين الكفّار

(1) جعفر السبحاني، مباني حكومت إسلامي، ص447.

عند الوفاة، حيث تسألهم الملائكة عن سبب عدم إيمانهم فيكون جوابهم إنهم كانوا في بلاد الكفر، ولكن الملائكة تُردّ دعواهم بأنه كان عليهم الهجرة والضرب في الأرض: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[1].

وقد ورد في بعض الروايات النهي عن إقامة المسلمين في بلاد الشرك والكفر؛ ففي بعضها ورد أن الإقامة في بلد الشرك موجبةٌ للبراءة من المسلمين والدخول في حلف المشركين. وقد ورد التعبير عن هذا الأمر في الروايات بـ (التعرُّب بعد الهجرة)، ففي رواية: «برئت الذمة ممن أقام المشركون في ديارهم»، «من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمّة»، و«من جامع المشركَ وسكن معه فإنّه مثله»[2].

وعلى أساس ذلك أفتى الفقهاء بحرمة الإقامة في بلاد الشرك والكفر، ولكنهم قيدوا ذلك بفرض عدم تمكن المكلف من إقامة شعائر الإسلام والعمل بها. وقد ذكر الشهيد الأول ذلك فقال: «ويحرم المقام في بلاد الشرك لمن لا يتمكّن من إظهار شعائر الإسلام»[3]. ويؤكد الشهيد الثاني في شرحه للعبارة المذكور أعلاه أن حرمة الإقامة في بلاد الشرك تختصّ بمن لا يتمكّن من إظهار شعائر الإسلام، وإلّا فإنّ كان له ذلك فلا مانع من إقامته هناك[4].

---

(1) النساء (4)، الآية: 97.

(2) محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج 5، ص63؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 15، ص99.

(3) شرح اللمعة، ج 2، ص383.

(4) المصدر نفسه.

وكذلك ذكر هذا الحكم المحقِّق الحلّي، وإن اختلفت عبارته، فذكر وجوب الهجرة من بلاد الكفر والشرك، حيث قال: «تجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن شعائر الإسلام مع المكنة»[1].

وقد فسّر بعض المعاصرين الرواية المذكورة سابقاً عن الإمام علي (ع): «**خير البلاد ما حملك**»، بالانسجام مع المحيط لناحية الحياة المعنوية للإنسان[2].

حكم الحبس، التوقيف والنفي

ومن النتائج الأساسية المترتبة على حرية التنقل والإقامة، عدمَ جواز حبس الإنسان أو توقيفه أو نفيه، سواء كان ذلك بشكل مؤقت أم دائم. ولكن هذا الأصل مقيد ببعض القيود كسائر الأصول الأخرى، ونشير هنا إلى موارد ذلك.

ففي الفقه مثلاً يشكّل «أصل البراءة» من أي نوع من الحكم أو العقوبة الأساسَ الذي تقوم عليه حرية الإنسان. وهذا الأصل هو المدوَّن في دستور الجمهورية الإسلامية، وقد كان محلّ تأييد من قبل الفقهاء ومنهم الإمام الخميني، وقد ورد فيه: «الأصل هو البراءة، ولا يعتبر أي مواطن مجرماً من وجهة قانونية، إلّا أن يثبت ذلك في المحاكم الرسمية»[3]. «لا يمكن حبس أحد إلّا بحكمٍ قد ورد تعيينه في القانون»[4].

---

(1) شرائع الإسلام، كتاب الجهاد، محمد حسن النجفي، ج 21، ص34.

(2) «لا يجوز السفر إلى الديار التي يكون فيها خطر على الإنسان؛ أي حرية اختيار الوطن تتحدّد بما يكون موجبا لتهديد الحياة المعنوية للإنسان» (عبد الله جوادي آملي، فلسفه حقوق بشر، ص194).

(3) الدستور الإيراني، المادة 37.

(4) المصدر نفسه، المادة 32.

وورد في المادّة التاسعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسّفاً».

وقد ورد في الفقه تحديد الموارد التي يصحُّ فيها الحبس والتوقيف[1]، ونقطة الاشتراك فيها جميعاً هي عدم صحة حبس أحد بمجرد الاتهام ودون إحراز الجرم. وبهذا الأمر قد وردت الروايات العديدة:

فقد كان رسول الله (ص) يحبس المتهم بالقتل ستة أيام فقط، فإن لم يثبت ارتكابه للقتل فيها أطلقه[2]. وأمّا في سائر التُّهم فقد كان النبيّ (ص) يحجزه لساعات[3].

وأمّا الإمام عليّ (ع) فقد كان لا يحبس المتّهم إلّا في حالات الاتّهام بالقتل، وكان يكرّر التأكيد على أن الحبس بعد معرفة الحق ظلم.

«لا حبس في تهمة إلّا في دم، والحبس بعد معرفة الحق ظلم»[4].

وأما القيد الثالث لحرية الإقامة والتنقل فهو النفي. ويُعبَّر في الفقه عن النفي بـ(التغريب)، و (النفي من البلد). وإنفاذ هذا الحكم موكول في الفقه الإسلامي إلى السلطة القضائية في الدولة الإسلامية. فللقاضي الحكم على المذنب بالنفي في بعض الجرائم إذا كان النفي مناسباً لنوع الجريمة المُرتكبة.

---

(1) انظر: الشهيد الأول، القواعد والفوائد، ج 2، ص192.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، ص121.

(3) انظر: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص478.

(4) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 3، ص262.

وقد ورد النفي كحكم من أحكام المُحارب[1]، الزنا[2]، وقطع الطريق[3] بحسب شدّة الجرم. والدليل على النفي في المحارب الآية القرآنية الكريمة[4]، وفي سائر الموارد الروايات[5]. ونقلُ هذه الروايات والبحث فيها خارج عن موضوعنا هنا، إلّا أنّنا نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ هذا الحكم، أي النفي لا يشمل المرأة عند المشهور.

وقد اتفق الفقهاء على أن من صلاحيات الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة إجراءَ الأحكام والحدود القضائية. ويرى الكثير منهم أنّ إجراء الأحكام الجزائية في الإسلام هو بيد الفقيه والحاكم الشرعي فقط، وأنه لا يصحُّ لغيره من سائر الناس التصدي لإجراء الأحكام من عند أنفسهم، بل إنّ من يقوم بذلك يعاقب عليه. وقد أشرنا إلى أنصار هذا الرأي في بحث الاغتيال.

وعلى أساس هذا المبنى، فإنّ الحرياتِ الفردية في المجتمع يتمّ توفيرها للناس في ظل الدولة الدينية، ومن يعاقب من قبل المتصدين للدولة الإسلامية هم الذين يخالفون القوانين وحدهم.

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص573؛ ابن البرّاج، المهذّب، (الينابيع الفقهية، ج 23، ص170).

(2) انظر: المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 13، ص72؛ المحقق الحلّي، شرائع الإسلام.

(3) انظر: الشيخ الطوسي، النهاية، ص720؛ له أيضاً، المبسوط، ح 8، ص47؛ أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، ص252.

(4) ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ...﴾ (المائدة (5)، الآية: 33).

(5) انظر وسائل الشيعة، ج 28، كتاب الحدود، باب حد نفي الزاني، ص122، و123، وباب حد المُحارب، ص308، و315.

وفي الفقه أصل آخر، يشكل نقطة دفاع عن الحريات الفردية في مواجهة الدولة بعنوان قاعدة (الدَّرْء)، وعلى أساس ذلك تدرأ الحدود وأحكامها بمجرد قيام الشُّبهة؛ أي ترتفع، وليس للقاضي أن يُصدِر حكمه عليه على أساس الظن والشبهة، ومدرك هذه القاعدة هو الرواية النبوية: «الحدود تدرأ بالشبهات»[1].

والقاعدة المذكورة أعلاه هي ممّا عمل بها الفقهاء وتسالموا عليها، وهو الجابر لضعف سندها[2].

ويرى الإمام الخميني عدم مشروعيّة الحَبْس والاعتقال إذ يقول:

«ليس لأحد حق توقيف أي شخص دون حكم من القاضي مستند إلى الموازين الشرعية، أو جلبه كذلك، وإن كانت مدّة التوقيف قليلة. فالتوقيف أو الجلب بالقوة جريمة ويثبت فيها التعزير الشرعي»[3].

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، ص336، 339.

(2) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص482، و157؛ المحقّق الحُلّي، شرائع الإسلام، ج4، ص151. وما يجدر ذكره هنا هو أنّ الإمام الخمينيّ (قدس سرّه) يقسم مُرسَلات الشيخ الصدوق إلى قسمين:

1 ـ ما ورد فيه تعبير (رُوي عن رسول الله).

2 ـ ما ورد فيه: عن رسول الله، بدون روي، واعتبر القسم الثاني دليلاً على أنّ الصدوق يقطع بنسبة الرواية إلى رسول الله (ص). (راجع، محمد محمدي كيلاني، مجلة قضائي وحقوقي دادكستري، العدد 15، 16 (ربيع وصيف 1375)، ص27، وأيضاً محمد بهرامي، مجلة ديدگاههاي حقوقي (ربيع وصيف 1376)، ص19.

(3) صحيفة نور، ج 17، ص106 (الحكم المعروف بالمادة الثامنة).

3 ـ حرية المَسْكَن

والمراد منها الحريات الإنسانية الثابتة داخل المنزل؛ بمعنى أنه ليس لأحد الدخول في المسائل الخاصة للمواطنين؛ كالدخول إلى البيوت والتفتيش فيها أو عن طريق التنصت أو وضع كاميرات المراقبة، سواء كان على مستوى الدول أم الأفراد.

وقد لاحظ الفقهاء هذه الحرية، والتزموا بوجود فرق بين من يرتكب المعصية الشرعية داخل بيته وبشكل خفيّ، وبين من يرتكبها علناً وأمام الملإ العام؛ إذ في الصورة الأولى، وإن ترتّب على المعصية العقاب الأخرويّ، إلّا أنّه يبقى بعيداً عن العقاب من قبل الدولة الدينية. ودليل هذا الحكم واضح؛ لأنه أولاً لا يمكن الكشف عن المخالفة الشرعية التي تقع في الحريم الخاص ولا إثباتها، إلّا عن طريق التجسّس والدخول بشكل خفيّ، وهذا الطريق ممّا لا تثبته الأدلة الفقهيّة (القرآن والروايات) بأيّ وجه من الوجوه. وهنا نشير إلى بعض هذه الآيات والروايات.

الأدلة الفقهية

أ ـ القرآن الكريم

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾[1].

فالآية الشريفة تنهى المؤمنين عن ظن السوء والتجسّس، وتمنعهم من السعي لكشف ما يرتكبه غيرهم من الذنوب.

---

(1) الحجرات (49)، الآية: 12.

ويصف القرآن الكريم البيوت الخاصة بصفة واقعية؛ وهي أنها سكن، أي مكان السكون والاستقرار: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا . . .﴾[1].

كما وردت بعض الآيات في خصوص مسألة الدخول إلى الأملاك الخاصة وبيوت الناس؛ وذلك كالآية التي تأمر بالدخول إلى البيوت من أبوابها وعدم الدخول إليها من خلفها أو غير ذلك، وتصف ذلك بأنه من أفعال البِرّ والخير:

﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ وَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِنۡ أَبۡوَٰبِهَاۚ . . .﴾[2].

كما ورد النهي الصريح في آية أخرى عن الدخول إلى بيوت الناس دون استئذان:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾[3]

ب ـ الروايات

ورد في الرواية النبوية:

«من اطّلع في بيت بغير إذنهم حلّ لهم أن يفقأوا عينه»[4].

(1) النحل (16)، الآية: 80.
(2) البقرة (2)، الآية: 189.
(3) النور (24)، الآية: 27، 28.
(4) نقلاً عن تفسير أبي الفتوح الرازي، ج 7، ص237.

وفي رواية عن الإمام علي(ع) ينهى فيها عن الدخول إلى بيوت الناس إلّا من أبواب تلك البيوت ـ مع الإذن ـ، ويصف الدخول إلى البيوت من غير أبوابها بأنه من فعل السارقين: «لا تؤتى البيوت إلّا من أبوابها فمن أتاها من غير أبوابها سمّي سارقاً»[1].

ولا ينبغي للدولة الدينية أن تتصدى للكشف عمّا يرتكبه الناس من ذنوب وآثام. بل عليها أن تستر ذلك عليهم، إذ إنّ أجهزة الدولة لا سيما جهاز الأمن فيها يقوم على أساس العمل بهذا الأصل؛ كما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) في عهده لمالك الأشتر:

«فإنّ في الناس عيوباً الوالي أحق من سترها . . . فاستر العورة ما استطعت . . . وليكن أبعد رعيتك منك وأشنؤهم عندك أطلبهم لمعائب الناس. . . فلا تكشفنّ عما غاب عنك. . . والله يحكم على ما غاب عنك. . . وتغاب عن كل ما يضح لك»[2].

وقد تعرض لهذا الأصل دستور الجمهورية الإسلامية فورد فيه:

«يمنع التفتيش، التنصت على الاتصالات الهاتفية، فضح الاتصالات التلكسية والتلغرافية، الرقابة، استراق السمع وأي نوع من أنواع التجسس، إلّا أن يكون ذلك بحكم القانون».

وفي المادة 22 من الدستور ورد التأكيد على حفظ البيوت من أيّ نوع من أنواع التعرّض.

وفي ذلك يقول الإمام الخمينيّ:

---

(1) محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج 2، ص58.

(2) نهج البلاغة، الكتاب 53.

«لا يحق لأحد الدخول إلى بيت غيره أو إلى مكان عمله دون إذن صاحبه أو إحضار شخص أو ملاحقة شخص، بحجّة الكشف عن جرم ارتكبه، أو إثم وقع فيه، أو إهانة إنسان ما، أو القيام بعمل غير إنسانيّ وغير إسلاميّ، أو الاستماع إلى الاتصالات أو الشريط المسجّل تحت دعوى كشف الجريمة، أو كشف مكان ارتكاب الذنب، أو وضع جهاز تنصّت لأجل الكشف عن الذنب وإن كان من الذنوب الكبيرة، أو السعي للكشف عن أسرار غيره من الناس والتجسس على ما يرتكبونه من إثم، أو كشف سرٍّ وصل إليه من غير ولو لشخص واحد.

وإنّ هذا كله هو من الذنوب والآثام، بل إن بعضها لمّا كان مصداقاً لإشاعة الفحشاء والمنكر كان من الذنوب الكبيرة، ومن يرتكب أيّ فعل من هذه هو مجرم ومستحقّ للتعزير الشرعيّ، بل إنّ بعضها موجب للحد الشرعيّ»[1].

4 ـ حرية التملك[2]

يعتبر حق التملّك اليوم من الحقوق الأساسية؛ نعم، ثمّة اختلاف بين النظرية الليبرالية والنظرية الاشتراكية في تعيين حدود هذا الحق والمجال الذي يشمله؛ فالاشتراكيّة ترى أن الملكية الفردية تقع تحت ظل ملكية المجتمع والدولة؛ وأما الليبراليّة فترى العكس من ذلك. ولكن الليبراليين لمّا لاحظوا ما وقعوا فيه من خطإٍ وضعف نظرياتهم استبدلوا الليبرالية التقليدية بالليبرالية الجديدة.

(1) صحيفة نور، ج 17، ص106 (المعروف بإعلان المواد الثمان).

(2) ورد في المادة السابع عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التالي: (1) لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره. (2) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسّفاً.

الأدلة الفقهية

لقد اتّجه التشريع الفقهي الإسلامي ومنذ قرون سالفة إلى النزعة المعتدلة في مسألة حق التملّك، ونشير هنا إلى ذلك.

أ ـ الروايات

من المسلّمات الفقهية أصل «الملكيّة الفرديّة»؛ بمعنى ملكية الإنسان لأمواله، وعمله والجهد الذي يبذله، وحرية التصرف فيه، ونفي أيّ حق للغير في التسلط عليه[1]. وهو ما يعبّر عنه بـ «قاعدة السلطنة».

وأساس هذه القاعدة هو الرواية المشهورة عن رسول الله (ص): «الناس مُسَلّطون على أموالهم»[2].

وقد ورد العديد من الروايات بمضمون هذه القاعدة[3]، وبهذا يجاب عن الإشكال على سند الرواية.

وفي رواية عن النبيّ (ص) ذكر فيها أنّ حرمة المال كحرمة الدم إذ قال: «حرمة ماله كحرمة دمه»[4].

وقد ورد في روايات أخرى اشتراط إذن صاحب المال للتصرف في ماله فقد جاء أنّه: «لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا مالُه إلّا بطيبة

---

(1) انظر: ، زين الدين الجَبَعي العاملي، شرح اللمعة، ج 6، ص388؛ الإمام روح الله الخميني، كتاب البيع، ج1، ص10، 110، 156، 456.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص272؛ عوالي اللئالي، ج 1، ص222.

(3) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 12، ص55، و57، و249.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 2، ص268؛ محمد بن نعمان، الاختصاص، ص339.

نفسه»[1]، و«لا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»[2].

وفي الدولة العلوية تمثَّلت الملكيّة الفردية بمصداقها الأفضل والأكمل، فقد كان الإمام عليٌّ(ع) مدة تولّيه الحكم والتي استمرت لخمس سنوات يرى أنّ من أكبر الأخطاء هو التصرف في مال الغير بغير حق: «أعظم الخطايا اقتطاع مال امرئ مسلم بغير حق»[3].

ولم يقتصر الإمام على العمل بإطلاق الحريات الفردية ومن جملتها أصل الملكية الفردية، بل كان يوجه ولاته وللموظفين بجباية أموال الدولة برعاية هذا الأصل؛ ولذا ورد عنه في كتاب له إلى عمال الخراج:

«ولا تُروِّعنَّ مسلماً ولا تجتازنَّ عليه كارهاً، ولا تأخذَنَّ منه أكثر من حق الله في ماله، فإذا قدمت على الحي فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم. . . إن كان له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلّا بإذنه، فإنّ أكثرها له»[4].

وفي موضع آخر يؤكّد الإمام(ع) على أصل الملكية حتى للمواطن غير المسلم، نعم، يستثني من ذلك آلات القتال كالفرس والسلاح إذ يقول:

«ولا تمسنّ مالَ أحد من الناس مصلٍّ ولا معاهد، إلّا أن تجدوا فرساً أو سلاحاً يعدى به على أهل الإسلام فإنه لا ينبغي للمسلم أن يدع ذلك في أيدي أعداء الإسلام فيكون شوكة عليه»[5].

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، ص3.
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص337.
(3) ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص46.
(4) نهج البلاغة، الكتاب 25.
(5) المصدر نفسه، الكتاب 51.

ب ـ القرآن

رغم اعتماد الفقهاء على الروايات لإثبات أصل الملكية، إلّا أنه يبدو لنا إمكانيّة استنباط هذه القاعدة من القرآن الكريم، وإن لم يلحظ ذلك غالب الفقهاء. فالقرآن الكريم ومن خلال إمضائه لأكثر المعاملات المتعارفة في عصره قد أمضى نوعاً ما أصل الملكية أيضاً. فاعتبر أن الأصل هو إمضاء العقود المتعارفة، نعم، استثنى من ذلك بعض الموارد الخاصة كالمعاملة الربوية: ﴿. . . وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ . . .﴾[1].

يؤكّد القرآن الكريم على ثمرة سعي الإنسان وعمله وكسبه، ويرى نتاج ذلك أمراً من مختصات ذلك الإنسان ـ رجلاً كان أو امرأة ـ ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَۚ . . .﴾[2].

وقد وردت نسبة الأموال في آيات كثيرة لمختلف الأشخاص مثل: (اليتيم)، (اليتامى)، (الناس)، (أموالكم)، (أموالهم) و (أموالنا) وتصل هذه الموارد إلى سبعين موضعاً، وصريحها الدلالة على الملكية بمعناها المتعارف في مجتمع ذلك الزمان، كالآيات التالية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًاۖ﴾[3]؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ . . .﴾[4]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ . . .﴾[5].

---

(1) البقرة (2)، الآية: 275.
(2) النساء (4)، الآية: 32.
(3) النساء (4)، الآية: 10.
(4) التوبة (9)، الآية: 34.
(5) البقرة (2)، الآية: 188.

ويذكر الإمام الخمينيّ (وهو أحد فقهاء هذا العصر) حرية الملكية والتنقل والسكن، إذ يقول:

«لقد جعل الإسلام الإنسان حرّاً. فهو مسلّط على نفسه وماله وزوجه وعرضه، ويصرح الإسلام بأن كل إنسان حرّ في سكنه، وفي مشربه ومأكله ـ ما لم يكن مخالفاً للقوانين الإلهية ـ وفي تعامله»[1].

قيود حرية التملّك

يلتزم الإسلام بأصل الملكية الفردية، لكن لا على نحو مطلق، بل يحدّدها بأطر وقيود خاصة. ونذكر هنا بعض القيود التي وردت في الشرع حولها:

1 ـ **وضع الضرائب الشرعية**: إنَّ الإنسان وإن كان مالكاً لما يكتسبه ولدخله الشخصي، إلّا أنه يجب عليه دفع نسبة مئوية من هذا المال لمراجع الدين؛ وهذا المال يندرج تحت عناوين متعددة نحو (الخمس)، (الزكاة)، (الأنفال)، و(الفيء). والدليل على هذا الحكم هو الآيات والروايات العديدة التي تعرّض لها الفقهاء تفصيلاً في كتبهم الفقهية.

2 ـ **عدم الإضرار بالغير**: ملكية الإنسان لماله وحرية التصرّف فيه بما يشاء مقيّدة بعدم الإضرار بغيره من الناس، لا سيما الإضرار بالمجتمع.

وأوضح شاهد على ذلك رواية سمرة بن جندب. فقد كان سمرة مالكاً لشجرة في أرض رجل آخر، ولكنه كان يدخل في ملك ذلك

---

(1) صحيفة النور، ج 1، ص68.

الرجل دون إذن ليصل إلى شجرته، فاعترض عليه صاحب الأرض. ولكنّ سمرة بحجّة أنه مالك للشجرة لم يعتنِ باعتراض صاحب الأرض، بنحو خالف حتى أمر رسول الله (ص) له بالاستئذان عند إرادة الدخول، فأمر الرسول (ص) بقطع شجرة سمرة، وسبب في إلغاء ملكيته الفردية هو إضراره بغيره وقال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1].

ومن نتائج الملكية الحرّة، حرية بيع المال بالقيمة التي يريدها أو عدم بيعه أي (الاحتكار) وهذا ما أقرَّه الفقه، ولكن هذه الحرية ليست مطلقة، بل على الدولة في حالات الحاجة الاجتماعية وعند الاضطرار، أن تُلزِم بأسعار محدّدة (التسعير) وبيع ما يحتاج إليه المجتمع، لتقديم مصالح المجتمع على مصالح الفرد[2].

3 ـ **عدم إمضاء بعض المعاملات:** لم يمضِ الشارع بعض المعاملات التي كانت شائعة في عصر النزول، ومن جملة ذلك المعاملة الرِّبَوية. وهذا النهي وهذه الحرمة هما على خلاف الملكية الحرّة الفردية، ولكن عدم إمضاء شرع الإسلام لهذه المعاملات انطلق من

---

(1) الشيخ الصدّوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص147؛ محمد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، ج 5، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث 2.

(2) انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ج 2، ص11. ولأجل الاطلاع على المزيد حول التسعير والاحتكار في الفقه، انظر: حسين على منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج2، ص 337 ـ 611. ويذكر الشهيد المطهّري ذلك فيقول: «يحترم الفقه الإسلام أصل حق الملكية وأصل التسلط على المال ما لم ينجرَّ إلى تعطيل الاستفادة من ذلك المال، وإلّا ففي موارد ذلك وللمنع من بقاء الثروة معطلة يعطى للحاكم الشرعي تحت عنوان كون المسألة أمراً اجتماعياً وللقاضي تحت عنوان كون المسألة مورداً للنزاع الحق باتخاذ أي قرار رغم اعتراض وامتناع أصحاب الحقوق. . .»، (نظام حقوق زن در إسلام، ص276).

ملاحظة ما يترتب على هذه المعاملة من ضرر على المجتمع كافة، وكذلك الحال في بعض الأشياء التي لا مالية لها شرعاً أو بعض المعاملات المحرّمة والتي ورد التعبير عنها في الفقه بـ «المكاسب المحرّمة». فهذه المعاملات غير جائزة في الفقه.

والدليل على عدم إمضاء مثل هذه المعاملات والحكمة في ذلك هو عدم وجود منفعة عقلائية لها في المجتمع، وبعبارة أخرى، كونها لغواً لا فائدة منها. وفي ذلك يذكر الشهيد المطهّري:

إنّ الإسلام يقرّ «أصل الملكية الفردية، نعم، ثمّة فوارق بين ما يقرّ به الإسلام تحت عنوان الملكيّة، وبين ما هو موجود في النظام الرأسمالي، وليس هنا موضع بحث ذلك. إنّ لازم الملكية الفردية هو (التبادل). وقد أقرّ الإسلام مجموعة من القواعد للتبادل ومن جملتها هذا الأصل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾؛ أي إنّ الثروة لا ينبغي أن تُنال بالطرق الباطلة؛ بمعنى أنّ المال والثروة التي تنتقل من يدٍ إلى يد أخرى، ومن يد المصنّع لها إلى يد ثانٍ ثم إلى يد شخص ثالث، فلا بدّ وأن تكون مقابل فائدة مشروعة تعود على صاحب الثروة.

«فالممنوع هو انتقال المال من يد إلى يد دون أن يعود ذلك بالفائدة التي لها قيمة إنسانية لصاحب الثروة. فالإسلام لا يرى أن الملكية تساوي الحرية المطلقة»[1].

وفي تتمّة بيانه لهذا الدليل يذكر المطهّري أن دليل حرمة بيع وشراء الدم والغائط هو عدم وجود منفعة عقلائيّة لهما، وكونهما من الأشياء

(1) نظام حقوق زن در إسلام، ص102.

التي لا قيمة لها، ويصرح بأنه لو ترتَّب على المعاملة غرض عقلائيّ كالاستفادة من الدم في علم الطب؛ حيث إنّ لذلك فوائدَ كثيرة، فإن الحكم بالحرمة سوف يتبدل[1].

نعم، ما ورد البحث حوله هو أن إمضاء المعاملات العرفيّة، وبحسب الاصطلاح حقوق الإرادة العامة، هل هو مطلق أو مقيّد؟ بمعنى أنّ الشارع أمضى المعاملات والعقود التي هي في عصره فقط أو أنّ الشارع قد أمضى كافة المعاملات والعقود المتعارفة عند العقلاء بشكل مطلق فتشمل حتى ما كان بعد عصر النزول؟ وبعبارة أخرى: هل أراد الشارع من (ال) في قوله (أحلّ الله البيع) هو الألف واللام العهدية أو الذهنيّة؟ أو أن المقصود منها جنس البيع فيشلّ كافة أنواعه؟

للفقهاء رأيان في ما يرتبط بهذا العنوان، فالقدامى الفقهاء كابن زُهْرَة[2]، الشهيد الأول[3]، الشهيد الثاني[4]، المحقق الحُلِّي[5]، العلاّمة الحُلِّي[6]، صاحب الجواهر[7]، وصاحب مفتاح الكرامة[8] يتبنّون الرأي

---

(1) أمّا أنّ الدم والغائط لا يعتبران مالاً، ولذا لا تقع المعاملة عليهما، فإنّ ذلك يرجع إلى ذلك الزمان، وأمّا بعد تبدّل الظروف وتطوّر الصناعات والعلوم ووجود منافع صحيحة لهما فإنّ الحكم سوف يتبدل (نظام حقوق زن در إسلام، ص 103، وأيضاً الإمام روح الله الخميني، المكاسب المحرّمة، ج1، ص38، والرسائل العملية لمراجع العصر).

(2) انظر: جمع من الفقهاء، الجوامع الفقهية، ص586.

(3) انظر: محمد بن مكي العاملي، الدروس، كتاب البيع.

(4) انظر: زين الدين الجَبَعي العاملي، مسالك الأفهام، ج 3، ص187.

(5) انظر: شرائع الإسلام، ج 2، ص13

(6) انظر: مختلف الشيعة، ج 2، ص170.

(7) انظر: محمد بن حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 22، ص213.

(8) انظر: السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة، ج4، ص174.

الأول بنحو ما؛ وأمّا غالب الفقهاء المعاصرين كالمير فتاح المراغي[1]، والسيد أحمد الخوانساري[2]، والسيد علي الطباطبائي[3]، والسيد محسن الطباطبائي[4]، والسيد أبي القاسم الخوئي[5] والإمام الخميني[6]، فإنهم يتبنّون النظرية الثانية، وهذا الرأي يوسع من دائرة «الملكيّة الفردية الحرّة».

4 ـ **المصالح الاجتماعيّة في الدولة الدينيّة:** يقرّ الإسلام أصل الملكية الفردية، ولكن لا على النحو الذي يكون موجباً للإخلال بالمصالح الاجتماعية والدولة الدينية. ولو وقع التعارض بين المصالح الفردية مع مصلحة الجماعة أو النظام الدينيّ، كانت مصلحة الجماعة والنظام هي المتقدمة. وبعبارة أخرى: مع فرض وجود مصلحةٍ فإنّ للحاكم الديني وضع قوانين خاصة تفرض قيوداً على الملكية الفردية.

إنّ مستند هذا المبنى الفقهي هو قاعدة (الأهم فالمهم)، وكذلك الصلاحيات الممنوحة للحاكم الشرعي، فوضع حكم الزكاة على الخيل من قبل الإمام عليٍّ (ع) يُعدّ شاهداً على الصلاحيات الخاصة بالحاكم الشرعي. وقد لاحظ الفقهاء المعاصرون هذه القاعدة؛ إذ إنّ آية الله البروجردي لمّا بنى المسجد الأعظم، أمر بهدم البيوت التي كانت في أطراف تلك المنطقة، ولم يدفع لأصحابها سوى قيمة بيوتهم.

---

(1) انظر: العناوين، ج2، ص10 ـ 17.
(2) انظر: جامع المدارك، ج3، ص71.
(3) انظر: رياض المسائل، ج1، ص19.
(4) انظر: نهج الفقاهة، ج1، ص73.
(5) مصباح الفقاهة، ج 2، ص142.
(6) انظر: كتاب البيع، ج 1، ص29، ولمزيد من التفصيل، انظر: مسعود الحائري، مباني فقهي أصل آزادي قراردادها، ص42، وما بعدها.

وبعد نقل الشهيد المطهري لهذه القصة يقول: «عندما تفرض مصلحةُ بلدٍ ما إحداث شارع، لا يعود رضا المالك شرطاً»[1].

ويؤكّد الإمام الخميني، الفقيه والمؤسّس للدولة الإسلاميّة على الصلاحيّات المطلقة لنبي الإسلام (ص) وللوليّ الفقيه في عصر الغيبة، ويرى أنّها حاكمة على الملكيّة الفرديّة ومفسّرة لها[2].

فمصادرة الأموال غير المشروعة وغير القانونية، ووضع الضرائب، والمنع من الاحتكار والتسعير هي من صلاحيات الدولة الإسلامية[3].

الملكية الفكرية[4]

من الملكيّات التي برز البحث عنها بشكل جدّي في السنوات الأخيرة مسألة حقوق المبدعين والتي تشمل حقوق مؤلّفي الكتب، المقالات، الفنّ، الأفلام، البرامج الكومبيوترية، وسائر الاختراعات والابتكارات و... إلخ. فإن مقتضى الملكية المذكورة، أن يكون

---

(1) إسلام ومقتضيات زمان، ج 2، ص62، 85، 91؛ مجموعة آثار، ج 3، ص194.

(2) انظر كتاب البيع، ج 2، ص488؛ صحيفة النور، ج 20، ص170.

(3) لمزيد تفصيل راجع، مجموعة آثار إمام خميني وحكومت، ج 6؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، المسائل المستحدثة.

(4) ورد التعبير عن هذا الأصل بتعابير مختلفة مثل: الحقوق المعنوية للمؤلفين، حق الإبداع الفكري، الحقوق المعنوية، حق الاختراع. ويرجع البحث في هذا الموضوع إلى عصور سالفة؛ لذا نوكل إلى القارئ الرجوع إليه لخروجه عن موضوع هذا التحقيق. ونشير هنا إلى بعض المصادر: حميد آيتي، حقوق آفرينش هاي فكري؛ على صدارت ومهدي نراقي، تحول حقوق مالكية ومالكيت معنوي؛ نور الدين إمامي، حقوق مالكيتهاي فكري، مجلة رهنمون (خريف وشتاء 1371)؛ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج 8، الفصل الأول، ؛ ربا طاهر القليوبي، حقوق الملكية (طبع عمان، 1998 م).

مبدعو الأمور المذكورة أعلاه المالكين لها، وأيّ نوع من الطباعة أو النشر أو النسخ دون إذن المالك الحقيقي يكون ممنوعاً وغير مسموح به.

لقد اعترفت أكثر الدول اليوم بالملكيّة الفكرية، ويتمّ التعامل مع من يعتدي عليها على أساس اعتبار ذلك من التعدي على ملكية المواطنين. وهذا النوع من الملكية أقرّ لأول مرة في إيران في الحادي عشر من شهر دي من سنة 1384 هجري شمسي، وقد صوّت له مجلس النواب كقانون تحت عنوان (قانون حماية ملكية التأليف التصنيف والفن).

والسؤال المطروح الآن هو حول رأي الفقه والفقهاء في الملكية الفكرية.

على الرغم من أنّ «الملكيّة المعنويّة» هي من الأمور التي وقع البحث عنها بشكل جدّيّ في العهود الأخيرة ـ وذلك في بلاد الغرب ـ إلّا أنّ الفقهاء أغفلوا البحث عنها وانتقل ذلك من جيل إلى جيل، حيث بادروا إلى اقتباس الكتب السابقة، وهذه القضية من المسلّمات نوعاً ما في الفقه. والذي يثبت هذا التسالم هو المقايسة بين كتابين سواء كانا لمعاصرين كأستاذ وتلميذه أم غير معاصرين. بيدَ أنّ البحث اتجه ليكون أكثر جدية وأعقد مما كان عليه سابقاً.

رأي المنكرين للملكية المعنوية

أنكر بعض الفقهاء المعاصرين كالماضين القول بثبوت الملكية الفكرية؛ وعلى أساس ذلك أفتَوا بجواز نسخ ونشر الإبداعات الفكرية والاختراعات الصناعية.

فقد ذكر الإمام الخميني أنّ «ما يسمّى عند البعض بحق الطبع ليس حقّاً شرعيّاً، فلا يجوز سلب تسلّط الناس على أموالهم بلا تعاقد وتشارط، فمجرد طبع كتاب والتسجيل فيه بأن حق الطبع والتقليد محفوظ لصاحبه لا يوجب شيئاً، ولا يعدّ قراراً مع غيره، فجاز لغيره الطبع والتقليد، ولا يجوز لأحد منعه عن ذلك»[1].

وبعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران لم يبدّل الإمام الخميني رأيه هذا؛ ففي سنة 1361 هـ . ش. أجاب عن استفتاء بالقول:

«حق الطبع، بمعنى أنّ من قام بطبع كتاب ونشره، لا يحقّ لأحد غيره طبعه ونشره أو استنساخ نسخة منه، وإعادة طبعه ونشره، ليس حقاً شرعياً»[2].

وما يلفت النظر هنا أنّ هذا الحكم المذكور في هذه الفتوى هو بحسب الحكم الأوليّ الفقهيّ؛ لكن وبحسب ما تقتضيه حاجة المجتمع فإنّ للحاكم الشرعيّ أن يقوم بإصدار حكم خاص؛ وذلك كما ذكر الإمام الخميني (قدّس سرّه) في المسألة السابعة من تحرير الوسيلة: «للإمام(ع) ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح للمسلمين من تثبيت سعر أو صنعة أو حصر تجارة أو غيرها مما هو دخيل في النظام وصلاح للجامعة».

وفي هذا السياق فإنّ آية الله صافي الگلبيگاني ينكر ثبوت حق

---

(1) تحرير الوسيلة، ج 2، ص751، المسائل المستحدثة، الفروع، ويذكر في المسألة اللاحقة أنّ حكم حقّ الاختراع كحكم حق التأليف والإبداع الفكري.

(2) صحيفة النور، ج 17، ص87.

المكلية الفكرية؛ وذلك عملاً بالقواعد الفقهيّة، ويرى أنّ الوليّ الفقيه هو المرجع الصالح لإجراء ذلك بشكل محدود[1].

رأي القائلين بالملكية المعنوية

الاتجاه الثاني هو المتبنّي للقول بحق الملكية الفكرية وحق الاختراع. وأنصار هذا الاتجاه يعتقدون أنّ الملكيّة المذكورة من الممكن تطبيقها على المباني الفقهية المعروفة. وهنا نشير إلى دليلين فقهيّين لهذا الأمر:

الدليل الأول:

العُرف وسيرة العُقَلاء: وذلك من خلال ملاحظة أنّ وظيفة الشريعة والفقه بيان وتحديد الأحكام الخمسة العامة، وتحديد موضوعاتها والتعريف بها، وأمّا مسألة تعيين مصاديق هذه الموضوعات والموضوعات الخارجية فليس من وظيفتها، بل هو من وظيفة العرف والعقلاء. وعلى هذا الأساس، أقرّ الفقه ـ وكما تقدّم ـ بثبوت أصل الملكية الفردية وجعلها من المسلّمات، ورتّب على ذلك أحكاماً كحرمة التصرّف من قبل الغير دون إذن من المالك. ولمّا كان العُرف والعُقَلاء في عالمنا اليوم يرون أنّ الملكية والحقوق المعنوية والمادية للمبدعين

(1) «إنّ مثل حق الطبع، حق التأليف وحق الاختراع بالمفهوم المتعارف اليوم في القوانين الوضعية الجديدة والتي رتّبوا عليها بعض الأحكام، لا يمكنني أن أجعله مطابقاً لقوانين الإسلام وأحكامه... والطريق لتوفير بعض الأغراض الصحيحة من جعل هذه الحقوق وإلى حدّ ما ممكنة من خلال إعمال الوليّ الفقيه الجامع للشرائط على حسب المصالح العامة بشكل جزئي بالنسبة للاختراع أو الطبع أو التأليف أو التقليد لذلك الاختراع أو التأليف وإلى مدّة محدّدة...»؛ (نقلاً عن، مجلة رهنمون (خريف وشتاء 1371 هـ. ش) ص208، 209.

هي أمر معترف به، ويرون تلك الأشياء ملكاً أو حقاً حصرياً للمبدِع له، كان لا بدّ من ترتيب أحكام الملكية عليه، فيحرم التصرّف فيه دون إذن من مالكه. وعليه، لا يمكن استنساخ الآثار العلمية، الثقافية والصناعية للمبدعين، دون إذن من صاحب ذلك الحق.

الدليل الثاني:

صدق عنوان الظلم والضرر: إن بعض الآثار العلمية، الثقافية والصناعية، هي حصيلة أشهر من الجهد والسعي وتحمّل الصعاب والمشقات للمبدِع لها[1]؛ فالكاتب مثلاً أو الجماعة الذين يقومون بصرف مبلَغ من المال المهمّ لأجل نشر الكتاب بعد أشهر أو سنوات من البحث والتحقيق، ويقومون بطبعه للمرة الأولى وينشرون منه كمية محددة، لا يصلون في الطبعة الأولى إلى استرجاع رأس المال بأيّ نحو، بل إنّ ذلك يتوقف على الطبعات اللاحقة. فإذا قام ناشر آخر دون إذن من المؤلف أو الناشر الأول بطبع ذلك الكتاب ونشره، فإنّ ذلك سوف يوجب الضرر الخطير على من وضع رأسماله في الطبعة الأولى، وهذا ممنوع بقاعدة لا ضَرَر؛ وبعبارة أخرى: إن طبع الكتاب دون إذن المؤلف أو الناشر لما كان موجباً لتضييع حقوقهما، كان مصداقا للظلم، لذا فهو محرّمٌ شرعاً.

ونشير هنا إلى آراء بعض الفقهاء المعاصرين:

السيد القائد: ففي جوابه عن استفتاء حول ذلك يقول: «فالأحوط رعاية حق الناشر بالاستجازة منه في إعادة وتجديد طبعها»[2].

---

(1) نموذج ذلك كتاب سفينة البحار للمرحوم الشيخ عباس القمي ـ رحمه الله ـ وهو نتاج خمس وعشرين سنة من البحث، (مرتضى مطهري، نظري به نظام اقتصادي اسلام، ص125).

(2) أجوبة الاستفتاءات، ج 2، ص91، السؤال 257.

حسين علي منتظري: يعتمد في جواب استفتاء على الدليل الأول (الحق العقلائي) فيرى أنّ: «الحقوق المذكورة من الحقوق العقلائية ويلزم رعايتها على الأقوى»[1].

الشهيد المطهري: يبحث عن ذلك في النظام الاقتصادي في الإسلام عند الحديث عن قيمة العمل والملكية فيقول:

«حق التأليف ثابت للمؤلف، ولمالك الورق والقلم، وعلى أساس أنّ النسخة ملكه أن يقوم باستنساخ نسخه له ليقرأها. ولكن لا حقَّ له أن يقوم بنسخ آلاف النسخ على أساس أن الورق وآلات الطبع ملك له ليبيعها بعد ذلك. فقديماً لم تكن المطابع موجودة، فلم يكن حق الطبع ثابتاً، وأمّا بعد وجود آلات الطباعة فإنّ هذا الحق ثابت، ويعتبره المجتمع حقاً»[2].

الفاضل اللنكراني: ففي جواب استفتاء له عن جواز بيع وشراء حقوق الأشرطة المسجلة من قبل مالكيها كالقرّاء للقرآن يذكر أنّ: «ذلك ممكن؛ لأنّ ذلك من الحقوق العقلائيّة، ولم يردع عنها الشارع[3].

ناصر مكارم شيرازي: يستند مضافاً إلى كون ذلك من الحقوق العقلائية إلى أنّ التعدّي عنه من مصاديق الظلم فيقول:

«حق التأليف هو من الحقوق العقلائية المعترف بها من عقلاء العالم

---

(1) نقلاً عن: حقوق آفرينش هاي فكري، ص70.

(2) نظري به نظام اقتصادي إسلام، ص124، 134.

(3) مجمع المسائل، السؤال 1419. وفي جواب عن سؤال حول جواز نسخ رسم السجاد دون إجازة المالك يرى عدم جواز ذلك انظر: المصدر نفسه، السؤال 1420).

والتعدي عنها، يكون مصداقاً للظلم، وهو محرّم، ونشر آثار المؤلفين والشعراء دون إذنهم غير جائز»[1].

ويرى أن للمؤلف الحق في أن يطالب بما له من حقوق من الناشر الذي يقوم بتجديد طبع الكتاب دون إذن منه وموافقته[2].

ويرى فقهاء آخرون ثبوت الحقوق المعنوية كمحمد صادق الحسيني الروحاني[3]، والسيد محمد الموسوي البجنوردي[4]، والسيد محمد حسن المرعشي[5].

وما ينبغي ذكره هنا هو أن الشيخ محمد يزدي رئيس السلطة القضائية أعلن في سنة 1371 هجري ـ شمسي عن موافقة السيد القائد على الملكية المذكورة، وأبلغ ذلك لقضاة الدولة[6].

5 ـ حرية الكسب والعمل

من الحقوق الأولية الثابتة للإنسان، حرية اختيار العمل المناسب والملائم لشخصيّته ومعنوياته وظروفه.

الأدلة الفقهية

هذا الأصل وهذه الحرية هي من المسلّمات الفقهيّة، ويمكننا تتبّع

---

(1) مجموعة استفتاءات جديد، ، ج2، السؤال 1624.
(2) المصدر نفسه، السؤال 1697.
(3) المسائل المستحدثة، ج 2، ص93 ـ 97.
(4) جريدة (همشهري)، 20 دي 1373 هـ. ش، ص11.
(5) ديدگاههاي نو در حقوق كيفري إسلام، ص238.
(6) نقلاً عن مجلة رهنمون، (صيف1371 هـ. ش)، ص214.

أدلّة هذا الأصل في نفي الولاية والسلطة والإكراه، وفي روايات أخرى. نعم، إنّ الفقهاء بعد تسليمهم بأصل حرية التجارة والكسب أشاروا إلى بعض الموارد المستثناة والمحكوم فيها بالمنع من التجارة والكسب، وهي التي يطلق عليها في الاصطلاح (المكاسب المحرّمة).

أمّا الروايات، فبعضها قد دلَّ صراحة على ثبوت الحرية لكل مواطن في اختيار العمل والكسب الذي يريده، بنحو لا يمكن حتّى للحاكم الشرعي إجباره على عمل ما حتى لو كان للمصلحة العامة؛ ومثال ذلك: ما ورد في رواية عن جمع من الناس في مصر من الأمصار كان تحت ولاية ولاة أمير المؤمنين عليّ (ع)، ولمّا جفّ نهر الماء في ذلك المصر، طلب أهل ذلك المصر من الإمام (ع) أن يكتب إلى الوالي على ذلك المصر بأن يجبر الناس على حفر قناة للنهر، ولكن الإمام (ع) أجاب بالتالي:

«ولست أرى أن أجبر أحداً على عمل يكره، فادعهم إليك فإن كان الأمر في النهر على ما وصفوا فمن أحبّ أن يعمل فمُره بالعمل»[1].

وأمّا بعض الروايات الأخرى، فإنها تدل بالمفهوم على حرية الاكتساب والعمل. ففي الرواية التي ورد فيها ذكر المكاسب والمعاملات المحرمة أو المكروهة[2]، يستفاد من مفهومها أن سائر المعاملات وأنواع الكسب جائزة.

(1) نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، ج 4، ص539.

(2) من المعاملات المحرمة ما يقع على الخمر، الأعيان النجسة، الكلب (غير كلب الحراسة)، الخنزير، آلات القمار واللهو والتماثيل، وأمّا بيع الأكفان، الحنطة، واللحم فهو مكروه.

وقد جاء في دستور الجمهورية الإسلامية والمؤيَّد من قبل عشرات الفقهاء التالي:

«لكل شخص الحق في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم تخالف الإسلام أو المصالح العامة أو حقوق الآخرين»[1].

قيود حرية العمل والكسب

القيود الواردة على الحرية المذكورة أعلاه تنحصر بأعمال محدّدة، كبيع وشراء النجاسات، والمحرمات، كآلات القمار والبول. مضافاً إلى هذا، فإنّ القيود الواردة على الملكية الفردية تسري بنوع ما إلى هذه الحرية؛ بمعنى أن حرية العمل منوطة بعدم الإضرار بالغير أو عدم الإخلال بالمصالح الاجتماعية أو بالنظام الإسلامي. وعلى هذا الأساس كان للدولة المنع من احتلال الطرق والشوارع للبيع بنحو يوجب سد الطريق أمام المارّة أو مفاسد أخرى، أو إجبار الشباب على الخدمة العسكرية.

(1) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 28.

الفصل الثالث

الحريّات المدنيّة

الفصل الثالث

الحريّات المدنيّة

مقدمة

لا بدّ وفي سبيل الوصول إلى تعريف الحريات المدنية، من الإشارة إلى تعريف الحقوق المدنية؛ فإنّ الحقوقيّين عند ذكرهم لأقسام الحقوق المدنيّة ذكروا في تعريفهم لها بأنها الحقوق الفردية للمواطنين والتي ترتبط بنحو مباشر بالآخرين، المجتمع والدولة؛ كحق السكن، العمل، منع العقوبة والحبس دون محاكمة عادلة والحصانة على الأموال والنفوس[1].

ويستخدم منظّرو الفلسفة السياسية في الغالب مصطلح «الحريات المدنيّة» بدل حرية الحقوق المدنية؛ غير أنّهم ينزعون لبيان وشرح الحقوق المدنية؛ نظراً لميلهم للبحث السياسي.

ويذكر كلٌّ من كلايمرودي، وآندرسون، وكريستون، في كتاب آشنائي با علم سياست:

---

(1) انظر: ناصر كاتوزيان، آزاديهاي مدني.

«إن أكثر معنى يستخدم فيه مصطلح الحرية المدنية، هو الحرية الفردية في مجال الأعمال الخاصة، حرية التملك والتصرف، حرية العقيدة والسلوك الدينيّ وحرية التعبير عن العقيدة. وهذه الحريات تشير ضمناً إلى الحق في الدفاع أمام تعدي الدول أو الجماعات أو الأفراد. . . واصطلاح الحرية قريب مرادف لمعنى الحقوق المدنية»[1].

كما عرّفوا الحريات المدنيّة بأنّها: «الحريات أو الحقوق التي تتمتع بقيمة ذاتية ولها أهمية حياتية في مسيرة الحياة الاجتماعية والديمقراطية. والأولويات فيها مختلفة، ولكن أهم الحريات المدنية هي حرية الفكر، التعبير، الدين، التنقل، حرية تأسيس الأحزاب، الجمعيات، المراكز وغيرها، حق وجود قضاء عادل ونزيه والحرية الشخصية»[2].

1 ـ الفرق بين الحريات المدنية والحريات الفردية

أ ـ الحريات المدنية أوسع من الحريات الفردية

الحريات المدنية لا تنحصر بالحقوق الفردية، بل تشتمل مضافاً إلى ذلك على سلسلة من الحقوق والحريات التي تكون دائرتها أوسع من الحقوق الفردية المتعارفة؛ ومثال ذلك: وجود هيئة المحلّفين في

(1) آشنائي با علم سياست، ص231، حقوق طبيعي وتاريخ، ص21 ـ 32، و191؛ ديباجة بر دانش حقوق، ص237. وذكر بعضهم في تعريف الحقوق المدنية والعلاقة بينها وبين الحقوق الطبيعية التالي: (الحقوق المدنية، هي الحقوق التي يتمتع بها المواطنون بمقتضى الدستور أو سائر القوانين. ويستخدم مصطلح الحقوق المدنية إلى جانب حقوق البشر بمعناه العامّ. وحقوق البشر هي الأساس في الحقوق المدنية للمواطنين؛ أمّا الحقوق المدنية فهي ما يرد التصريح به في القوانين الداخلية والنظر فيه إلى علاقة الأفراد أو المواطنين بالدولة بنحو أخصّ)؛ (درسهاي دموكراسي براي همه، ص105 و106).

(2) فرهنگ سياسي معاصر، ص15.

المحكمة أو عدم وجود سلطة للملك في النظام الملكيّ على إلغاء القوانين المشرّعة في البرلمان، فهي جزء من الحريات المدنية، ودائرة تشريعها أوسع من الحقوق الفردية، فإنّ ما يلحظ فيها هو المصالح الاجتماعية؛ ولذا فإنّ بعض منظّري الفلسفة السياسية يصفون الحريات المدنية بأنها جديدة[1].

إن شمول الحريات المدنية للحريات الفرديّة، ولِما هو أوسع منها ينسجم وبشكل واضح مع تفسير الحرية بأنها نفي السلطة والجبر الخارجي؛ وأمّا لو جعلنا الحرية ضمن دائرة القانون، فإن منشأ الحريات المدنية لن يكون هو الأفراد، بل القَوانين الاجتماعية المشرّعة والدولة؛ وبهذا يكون لهذه الحريات تعريفها الخاص، وفي ذلك يقول كلايمرودي:

«طبقاً للتعريفات الأخرى المذكورة للحرية، وأن الحرية هي التحرر من القيود ضمن الدائرة القانونية، أو الأمن الخاص أو الحقوق القانونية المكتسبة من خلال سلطة الدولة، فلا تدل حينئذ إلّا على الحقوق التي يتمتع بها الناس من خلال القوانين المدنية الوضعية؛ وبعبارة أخرى، الحقوق المدنيّة المحدّدة هي التي ترجع في منشئها إلى الدولة فقط»[2].

ب ـ الجماعة أو المجتمع هي موضوع الحريات المدنية

الفارق الثاني بين الحريات الفردية والحريات المدنية هو في أن

---

(1) فرهنگ سياسي معاصر، ص231.

(2) آشنائي با علم سياسيت، ص231.

موضوع الحريات الفردية هو الفرد نفسه والذي قامت الليبرالية الكلاسيكية على الدفاع عنه؛ وأمّا الحريات المدنية فهي أوسع من ذلك؛ إذ إنّ موضوع الحريّات الفرديّة قد يكون هو الجماعات، الأحزاب أو المجتمع كله. ولأجل الوصول إلى مثل هذه الحرية، لا تكفي الحريات الفردية، بل تتوقف على تشكيل الجماعات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية المعروفة والتي لها حقوقها الخاصة.

يتحدث آربلاستر عن ذلك فيقول:

«المراد من حرية الفرد عادةً الحرية الشخصية، وهنا يحصل التأكيد كمفهوم الفرد على الشخص الإنساني الواحد... أمّا لو أراد الأفراد تشكيل مجموعات منسجمة فكرياً والعمل بشكل جمعيّ، فإنّهم بحاجة إلى ما هو أوسع من الحرية الفردية. وفي هذا الفرض لا بد من أن يتمتعوا بالحقوق التي تسمح لهم بتشكيل المؤسسات السياسية والاتحادات العماليّة، وأخيراً حق التعبير عن أفكارهم، وأن يكون لهم صحفهم الحرّة أيضاً. ولا ينبغي الخلط بين هذا النوع من الحريات وبين الحريات الفردية»[1].

ج ـ الحريات المدنية، ضرورة في المجتمع المدنيّ

والفارق الآخر هو أن الدولة المستبدّة أو غير الديمقراطيّة، وإنْ أمكنها توفير بعض الحريات الفردية، ولكنّها في ما يرتبط بالحقوق والحريات المدنية بمعناها الجديد؛ أي حرية التعبير والمعارضة والنشاط السياسي، فهي لا تنسجم مع هذه الدول إطلاقاً، مع أنّ الحريّات

(1) ليبراليسم غرب، ص87.

المذكورة أعلاه هي شرط لازم وأساسيّ في المجتمعات الديمقراطية والمدنية[1].

2 ـ أقسام الحريات المدنية

نتعرض الآن لبيان وشرح أقسام الحريات المدنية؛ أي حرية تشكيل الجمعيات والتجمّعات، حرية العقيدة وحرية التعبير. وما ينبغي التعرض له هنا هو أنّ بعض هذه الحريات كالحريات المذكورة، تندرج ضمن الحريات الفردية والحريات السياسية.

وسوف نسعى في هذه الصفحات لتحليل المسائل النظرية لأقسام الحريات المدنية بلحاظ أبعادها المدنية والاجتماعية، وفي الفصل القادم نعالج مسألة الأبعاد السياسية.

أ ـ حرية تشكيل الجمعيات والتجمعات

المكوّنات الاجتماعية هي عبارة عن أنواع مختلفة من قبائل، مناطق، لغات وأصناف و. . . إلخ. ولأفراد المجتمع الحق في الإقدام على المشاركة بمختلف أشكال ذلك من تشكيل جماعات، جمعيات، وتجمعات ومظاهرات سعياً منهم للوصول إلى أهدافهم المنشودة. ويمكن لهذه الجمعيات والتجمعات أن تكون ذات أهداف سياسية وغير سياسيّة، سواء كانت ثقافيّة، أم اقتصاديّة واجتماعيّة.

إنّ بيان الموقف الفقهي من الأهداف السياسيّة، والتي عادة ما تحملها الأحزاب سوف نتعرض له في الفصل القادم. وهنا سوف

---

(1) انظر: ، كارل كوهن، دموكراسي، ص182، و183.

نتعرض للموقف الفقهي من الجمعيات والتجمعات النقابية والخيرية.

وفي هذا الإطار يجدر بنا التذكير بأمر؛ وهو أنّ الإسلام يسعى لتأمين الحاجات الاقتصادية والمادية للإنسان، ويعطي ذلك أهميّة خاصة؛ وذلك خلافاً لبعض الأديان، فتأمين الحقوق والحاجيات المادية والدنيوية هو جزء من المشروع الإسلاميّ، ومن خلال النهي عن العزوف عن الدنيا، يدعو الإسلام إلى التنعم بالنّعم الإلهيّة[1]. ومثال ذلك: ما ورد في بعض الروايات من أن الفقر كاد أن يكون كفراً، نعم، هذا في بعض الأحيان ولبعض الناس[2].

الأدلة الفقهية لحرية إنشاء الجمعيات

يظهر لنا من خلال هذه المقدمة أنّ الإسلام يقر طرق تحصيل المال وتنمية الوضع الاقتصادي للفرد أو للأفراد، سواء كان ذلك بشكل فردي أم جماعي. وهنا نتعرض لبعض الأدلة الدالّة على مشروعية تشكيل الجماعات والمجموعات المختلفة.

1 ـ الدفاع عن الحقوق الفردية والاجتماعية

ذكرنا أنّ الجمعياتِ أوالتجمعات إنما تقوم بهدف الوصول إلى الأغراض والحقوق التي يطالب بها أعضاء الجماعة أو المجتمع وتنشط في سبيل ذلك. ومن الواضح أنّ من المسلّمات الفقهية هو حق الدفاع عن الحقوق الفردية أو الجماعية سواء كانت اقتصادية، مالية أم اجتماعية. وأهمية الدفاع عن الحقوق سواء ما يتعلق منها بالمال،

---

(1) انظر: سورة الأعراف (7)، الآية: 32.

(2) انظر: محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج 7، مادة فقر.

العرض أم الشرف هي بحدٍّ يسمح فيه بمواجهة المعتدي، حتى لو استلزم ذلك قتله، ولو قتل الشخص في مقام الدفاع عنها كان له أجر الشهيد في سبيل الله[1].

ولمّا كانت الجمعيات والجماعات بصدد إحقاق الحقوق على مستوى الفرد والجماعة، شملتها أدلة الدفاع عن الحقوق الشخصية، لا سيما نصرة المظلوم؛ كوصية الإمام عليّ (ع) لولديه بنصرة المظلوم على الظالم: «كونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً»[2].

والمثال البارز لذلك، مشاركة الرسول (ص) قبل البعثة في «حلف الفضول» في مكة، للدفاع عن حقوق المظلومين. وقد أثنى رسول الله (ص) بعد البعثة على الحلف قائلا:

«لقد شهدت في دار عبد الله بن جذعان حلفاً ما أحبّ لي به من حمر النعم، ولو ادّعى به في الإسلام لأجبت»[3].

2 ـ أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لمّا كان البحث عن الجماعة المتكوّنة للدفاع عن حقوق الفرد أو جماعة الأفراد، فإنّ هذا الدفاع يكون بنحوين: إما قبل التعدّي من قبل المعتدي على حقوق الأفراد، فيقوم أفراد هذه الجماعة باستخدام مختلف

---

(1) قال الإمام الخمينيّ (قدس سره) في هذا الصدد: «لو هجم على ماله أو مال عياله جاز له دفعه بأي وسيلة ممكنة ولو انجر إلى قتل المهاجم»؛ (تحرير الوسيلة، ج 1، ص468)، وكذلك انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 15، كتاب الجهاد، باب 46، وسائر الكتب الفقهية، كتاب الجهاد والدفاع.

(2) نهج البلاغة، ترجمة وشرح فيض الإسلام، الرسالة 47.

(3) وهبة الزحيلي، نظام الإسلام، ص368.

الطرق من الترغيب والترهيب لجعله ينصرف عمّا يريد فعله، وبهذا يتم حفظ حقوق الناس، وهذا الفرض يشكّل مصداقاً بارزاً للأمر بالمعروف؛ أو بأن يقوم أعضاء هذه الجماعة بعد حصول التعدّي بالدفاع لأجل استعادة الحقوق المسلوبة ورفع الظلم، وهذا الفرض يشكّل مصداقاً للنهي عن المنكر. وكلا الفرضين مشمول لأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أساس مشروعية ذلك، وهي الدعامة النظرية لتشكيل هذه الجماعات.

3 ـ أدلّة التعاون على البرّ والإحسان

إذا كان هدف الجماعة هو التطور المالي والدنيوي لأعضاء الجماعة، أو لغيرهم دون أن يلزم ضياع حق أو منكر من ذلك، فإنّ هذا النشاط يكون مشروعاً؛ لأنّ أدلة التعاون ـ التي هي بمعنى الاجتماع على فعل الخير ـ تشمل التعاون على الخير والفعل الحسن؛ وذلك بمقتضى الآية الكريمة: ﴿... وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ...﴾[1].

فهذه الآية لا تقتصر على الإذن بالاجتماع على فعل الخير بل هي تأمر بذلك.

4 ـ أصل تحمّل المسؤولية

الإنسان في الإسلام مسؤول أمام وجدانه وأمام خالقه، فمن يتمكّن من رفع الضيق أو الظلم يجب عليه في الشرع وفي الأخلاق القيام بذلك، من خلال تشكيل الجماعات والاتحادات العمالية. وقد ورد في

(1) المائدة (5)، الآية: 2.

الحديث النبوي: «من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»[1].

ويمكن الاستدلال على مشروعية إنشاء الجمعيات والجماعات التي تحمل أهدافاً عليا، بأدلة متعددة؛ كأدلة الإباحة، العدالة والشورى والتي سوف يأتي التعرّض لبعضها في أدلة مشروعية العمل الحزبي في الفصل القادم.

وما يجدر بنا ذكره هنا هو أنّ القيد الوحيد لهذه الحرية هو عدم الإضرار بالغير، وعدم التعدّي على حقوق الآخرين، سواء كان مالاً مملوكاً لشخص أم لبيت المال؛ فلا يصحّ في المظاهرات الاحتجاجية التعدي على الأموال الخاصة أو أموال الدولة؛ وكذلك لا بدّ من أن يكون النشاط الذي تقوم به الجماعة في إطار القواعد الشرعية.

والأمر الآخر هنا هو أنّ مشروعية بعض الجمعيات والجماعات تختص بالجماعة التي تكون بصدد إحقاق الحقوق الفردية واقعاً، وأمّا لو كان لمجرد الرغبة والميل لذلك، أو كان ذلك العامل يحمل هدفاً آخر كالنفع الشخصي أو استلزم إبطال الحق، فإنّ هذه النشاطات مضافاً إلى عدم مشروعيّتها سوف تكون مصداقاً لأدلة حرمة الظلم والعدوان.

ب ــ حرية العقيدة

المراد من حرية العقيدة، حرية الإنسان في اختيار الرأي والفكرة التي يريدها من بين الآراء والأفكار المختلفة في الموضوعات المختلفة؛ فقد يتّخذ الإنسان موقفاً محدداً عند مواجهته لقضية من القضايا، ولكنه

(1) محمد بن يعقوب الكلينيّ، أصول الكافي، ج 2، ص192.

بعد تحليل تلك القضية، والموازنة بين مختلف الآراء إمّا أن يتمسك برأيه الأوّلي ذاك، أو أن يعدل عنه إلى رأي آخر أو اعتقاد مختلف.

حرية العقيدة تشمل مختلف المجالات السياسيّة، الفكرية، الأخلاقية، العلوم النظرية والتجريبية، الفنّ ولا سيما في مسألة الدين؛ فللإنسَان بعد أن يقوم بدراسة نظريات الدولة، اختيار شكل خاص من هذه النظريات.

إنّ التأمّل في مسألة حرية العقيدة يوصلنا إلى أمر واضح؛ وهو أنّ هذه الحرية ليست في اختيار العقيدة، بل في طرق ذلك الاختيار ومقدماته؛ بمعنى أنّ الإنسان حرّ منذ البدء في دراسة مختلف الآراء ـ كما في مثال أنماط الدولة ـ ودراسة الأبعاد الايجابيّة والسلبية لكل رأي منها، ليترتب على ذلك نتيجةٌ وهي اختيار رأي واحد من بينها، ونظرية واحدة هي التي يعبّر عنها بـ (العقيدة). فالإنسان عندما يصل من خلال بحثه وتتبّعه إلى صدق وصحة نظرية من النظريات لا يمكنه أن يرفضها ويعتقد بعكسها. وعليه، فحرية العقيدة ترتبط بحرية المقدمة الموصلة إلى اختيار العقيدة[1].

1 ـ الفرق بين حرية العقيدة وحرية الفكر

إنّ طرق ومقدمات العقيدة على قسمين: **الأول**: المقدمات

---

(1) يذكر العلاّمة الطباطبائي ذلك فيقول: «العقيدة تعني ظهور حالة من الإدراك التصديقي في عقل الإنسان. فالعقيدة ليست أمراً اختيارياً لكي يمكنه المنع عنها أو السماح بها. بل ما يمكن المنع عنه أو السماح به هو سلسلة من الأمور التي تنشأ منها العقيدة، كالدعوة إلى تلك العقيدة وإقناع الناس بتلك العقيدة، تدوين ونشر تلك العقيدة»؛ (بررسيهاي إسلامي، ج 3، ص429)؛ وكذلك (مرتضى مطهري، كتاب الجهاد، ص48).

والأسباب التي تؤدي إلى الاعتقاد بشيء؛ وهي مقدمات خاطئة وغير صحيحة؛ أي أنَّ صاحب العقيدة قد يقع في تقييمه لهذه العقيدة في الخطإ والغفلة. ومثل هذه العقيدة يقال لها: (العقيدة الباطلة) أو الخاطئة، ويطلق على المقدّمات والعلل الموجبة لحدوث مثل هذه العقيدة (العلة أو العلل).

الثاني: المقدمات والأسباب التي تشكل مقدمة لحصول العقيدة، وهذه العقيدة تشكّل نتيجة منطقية صحيحة لهذه المقدمات، ولم يقع صاحب العقيدة لا عمداً ولا خطأ في أي نوع من الاشتباه أو الغفلة. وهذه العقيدة هي التي يطلق عليها (العقيدة الصحيحة والحقة)، وفي اصطلاح آخر (حرية الفكر) أو (الفكر) المطابق للواقع، ويعبّر عن تلك المقدّمات بالأدلة أو الدليل.

وفي هذا الموضوع يقول الشهيد المطهّري:

«يوجد فرق بين حرية التفكير وحرية العقيدة؛ فحرية التفكير تنشأ من هذا الاستعداد الإنساني عند البشر بالقدرة على التفكير في الأمور. وهذا الاستعداد البشري لا بد من أن يكون حرّاً، وتطور البشرية وتقدّمها مرهون لهذه الحرية؛ وأمّا حرية العقيدة فلها خصوصية أخرى؛ فليست كلّ عقيدة تنشأ من تفكير صحيح وسليم؛ إذ إنّ منشأ الكثير من العقائد هو مجموعة من العادات والتقاليد والعصبيات؛ والعقيدة بهذا المعنى لا يقتصر أمرها على سدّ الطريق، بل هي نوع من ردة فعل معاكسة، حيث إنّ فكر الإنسان في مثل هذه الحالة ينغلق ويقفل بدل أن يكون منفتحاً وفعّالاً، وبهذا تصبح قوة الفكر الإنساني، وبسبب هذا الانغلاق والتحجّر، أسيرةً في داخل هذا الإنسان. وحرية العقيدة في هذه الحالة

تصبح غير مفيدة، بل يترتب أسوأ الأثر على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ»[1].

ويكمل كلامه بالإشارة إلى قصة كسر إبراهيم (ع) للأصنام[2]، الذي يُظَنُّ شكلاً من أشكال عدم الاهتمام واللامبالاة بعقيدة الناس، ولكن لمّا كان منشأ هذه العقيدة هو التقليد والعصبية والضلالة، كان من المشروع مواجهتها بهذه الطريقة. وهنا نسأل: ألا ينبغي أن يكون هناك فارق بين حرية العقيدة وحرية الفكر، والسعي لإطلاق هذا الإنسان من أسر العقيدة، وجعله حراً في التفكير، أو نقوم في سبيل حرية العقيدة، بعدم مواجهة العقائد الباطلة وألّا نعمد إلى استخدام الطرق المناسبة لتغيير العقائد الباطلة؟

يبدو لنا أنّ قضية حرية العقيدة متى طُرِحت بهذا الشكل، ووقع البحث عنها بهذا النحو، فإن موقف الإنسان سوف يكون هو السكوت، فأين هي نقطة الخلاف وما هو موضع النزاع؟

النقطة الأولى في هذا الخلاف، هي في تعيين وتطبيق العقيدة والفكر؛ بمعنى أنّ أكثر أصحاب العقيدة، يرون أنّ اعتقادهم مطابق للواقع ويتمتع بالصحة، ويصفون عقيدة الآخرين بالخطإ والانحراف؛ ومثال ذلك: أتباع المسيحية؛ حيث يعتقدون بأن دينهم ناسخ لسائر الأديان ومنها اليهودية، وأن الإيمان ينحصر بالإيمان بعيسى (ع)،

(1) پيرامون انقلاب إسلامي، ص6؛ كتاب الجهاد، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص7.

وكذلك لـدى المسـلمين مثـل هذه العقـيدة فـي ما يتعلق بالإسـلام[1].

وأمّا النقطة الثانية في هذا الخلاف، فهي في كيفية التعامل مع الاتجاهات العقائدية الأخرى، فإننا بعد الفصل بين العقيدة والفكر، قد نجد أنّ البعض يتعامل على أساس أنه لا فرق بينهما إطلاقاً ولا يتخذ موقفا إيجابياً أو سلبياً، ويتعامل البعض الآخر على أساس التذكير والنصيحة، ويذهب ثالث إلى اعتماد ردة فعل خارجية لتأثره القلبي، وبملاحظة ما يجده من خطإ فادح وعاقبة مضرّة وقع فيها صاحب تلك العقيدة.

وبهذا يظهر لنا أنه لا بدّ من الدقة في تحديد محل النزاع عند الحديث عن حرية العقيدة.

2 ـ ترجيح حرية الفكر على العقيدة

إننا وفي صدد الإجابة عن السؤال حول الفقه الإسلامي، وأنّه هل يتبنّى القول بحرية الفكر أو العقيدة؟ يجب علينا البحث في حقيقة الإنسان. فقد ذكرنا سابقاً أن الإنسان مكوّن من عنصرين: أحدهما ماديّ والآخر غير ماديّ، وأنّ الهدف من خلق هذا الإنسان هو تكامل ورقيّ العنصر المعنويّ أي الروح، والوصول إلى السعادة الحقيقية والحياة الأصيلة في العالم الآخر. وقد أمدّ الخالق (عزّ وجلّ) هذا الإنسان بما يُعينه على الوصول إلى تلك الغاية؛ حيث وهبه حُجَّتَين: حُجَّة ظاهرة وهي الأنبياء، وحُجَّة باطنة وهي العقول. فإرسال الله (عزّ وجلّ) للرسل

(1) لمزيد من التفصيل حول إثبات انحصار الدين الحق بالإسلام ونسخه لسائر الشرائع السابقة، انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، كندوكاوي در سويه هاي بلوراليزم وقرآن وبلوراليزم.

دليل على أنه لا يرضى باتخاذ أيّ عقيدة من قبل الناس صحيحة كانت أو خاطئة، بل إن بعثة الرسل كانت لأجل هداية الناس إلى العقيدة الصحيحة وتحذيرهم من العقائد الباطلة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ كل أمر أو طريق يؤدّي إلى ابتعاد الإنسان عن هذه الغاية يكون باطلاً وغير مشروع؛ ولذا كان الاعتقاد الباطل كعبادة الأصنام، وعبادة النجوم أو التحريف في الأديان السماوية أمراً واجهه الأنبياء؛ لأنّه موجب لابتعاد الإنسان عن الغاية التي خلق لأجلها، لأنّ حرمة إنسانية الإنسان، وسعادته الخالدة تتقدم على أيّ أمر آخر حتى العقيدة التي يعتقد بها الإنسان. وبعبارة أخرى: اتّباع الدين الإلهيّ، وعقيدة التوحيد من الحقوق الطبيعية والفطرية للإنسان، واختيار أيّ عقيدة مخالفة يعتبر في حقيقة الأمر تعدّياً على الحق الطبيعيّ الإنساني؛ ولذلك هو مرفوض، ومواجهته بكل الوسائل مشروعة، إلى أن يزول ويُستبدل بالفكر الصحيح.

ونتعرض في هذا المجال لرأي مفكّرَين من علمائنا المسلمين وهما العلاّمة الطباطبائيّ والشهيد المطهريّ.

أمّا العلاّمة الطباطبائيّ فهو يصف الإسلام والتوحيد بأنه حق فطريّ إنسانيّ، والدفاع عنه حق فطري آخر، وهو يتحقّق أحياناً من خلال الجهاد، ولمّا كان الشرك والكفر من أسباب زوال الإنسانية والفطرة، كان الجهاد مشروعاً لمواجهة ذلك، وهو في الواقع دفاع عن حق إنسانيّ وفطريّ[1].

---

(1) إنّ الاسلام ودين التوحيد مبنيٌّ على أساس الفطرة... وإنّ الدفاع عن هذا الحق الفطري المشروع حق فطري آخر، والقتال سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو=

وكذلك يؤيد الشهيد المطهّري وبشدّة تقدّم الفكر على العقيدة ويرى:

أنّ الاعتقادات التي تخلو من أيّ أساس فكريّ مهما كان بسيطاً هي مجرّد جمود روحي ينتقل من جيل إلى جيل، فهي عين الأسر، والقتال في سبيل مواجهة ذلك هو قتال في سبيل حرية البشر، وليست ضد البشرية... إننا نرى أنّ المراد من الآية الكريمة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ هو حرية الفكر لا حرية العقيدة[1].

ويرى الشهيد المطهري أن اختلاف الرؤية إلى الحرية بين فلاسفة الغرب وفلاسفة المسلمين يرجع إلى تفسيرهم للدين، ويؤكد على أن الغربيين لما كانوا يرون أن العقيدة الدينيّة هي من الحقوق الفردية، وترجع إلى الذوق الشخصيّ، اعتبروا أنّ الإنسان حرّ في اختيار الدين أو عدم اختياره، وأمّا في الرؤية الإسلاميّة، فإنّ مسألة التوحيد والدين، هي جزء من الحقوق الإنسانية التي لا يمكن حتى للفرد التعدّي عليها[2].

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الإسلام يؤكّد على حرية الفكر، وأمّا العقيدة التي تتنافى مع حرية الفكر، فإنه فَضلاً عن أنّه لا يعدّها جزءاً من الحقوق الإنسانية، يرى أنها تتنافى مع حرية الفكر، ولا بدّ لمن يحمل مثل هذه العقيدة أن يرفع يده عنها أولاً، ثم بعد ذلك يفتح الباب أمام سائر الناس

= عن بيضة الاسلام أو كان قتالاً ابتدائياً كل ذلك بالحقيقة دفاع عن حق الإنسانية في حياتها ففي الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانية وموت الفطرة.. نبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك وإخلاص الإيمان؛ (الميزان، ج 2، ص69).

(1) كتاب الجهاد، ص55.

(2) المصدر نفسه، ص46، و54.

لاستخدام كافة السبل المناسبة لرفع العقائد الباطلة، واستبدال العقيدة الباطلة بالحرية الفكرية.

إن الدليل على هذا الرأي الفقهيّ، هو بعض المباني الكلامية، كفلسفة البعثة، وقاعدة اللطف التي تمّ تلقّيها في الفقه على أساس أنها من الأصول الموضوعة. مضافاً إلى الآيات والروايات المتعددة الواردة في دعوة الكفار إلى الإسلام ومشروعية قتالهم، فإنها تحكي جميعها عن تقدم الفكر على العقيدة، وسوف يأتي تفصيل البحث في هذه الآيات والروايات في البحث القادم وكذلك في البحث عن «الجهاد الابتدائي»[1].

3 ـ عدم فرض الفكر على العقيدة

تقدَّم في الصفحات السابقة ذكر الفرق بين الفكر والعقيدة، وكذلك ترجيح الفكر على العقيدة، ولكن لا يخفى أنه لا ينبغي أن يلزم من ذلك فرض الفكر على العقيدة، وإجبار صاحب العقيدة الباطلة على ترك عقيدته بالإكراه، بل إن هذا الاختلاف يرجع إلى وعاء الواقع، ولا يراد من ذلك فرض العقيدة بالقهر والغلبة. وسوف نتعرض لتفصيل هذا الرأي، ونقتصر هنا على ذكر رأي فقيهين معاصرين في هذا الخصوص.

يرى الإمام الخمينيّ أن الفلسفة السياسية والاجتماعية للمذهب الفقهيّ الإماميّ تقوم على أساس ترك أتباع الديانات كافة على حريتهم، وهذا الأمر يتحقق من خلال عدم مشروعية الجهاد:

---

(1) لمزيد تفصيل انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، قرآن وبلوراليزم.

«إذا قامت الدولة على أساس القوانين الإسلاميّة ومذهب التشيع، فعلى أساس هذا الأصل [الدفاع عن الحق] لا يمكن سلب حرية أيّ إنسان أو جعله في معرض الضغوط بسبب ديانته. فإنّ كافة الناس ـ بحسب المذهب الشيعي ـ أحرار مستقلّون»[1].

وحول حرية اتّباع بعض الجماعات من المسلمين للاتجاهات اليساريّة والماركسيّة يقول:

«من جهة حرية العقيدة، فإنّ الكلام الذي يصدر عن بعض الأشخاص المنحرفين، لن يصدر منهم لو كان لديهم اطّلاع على الإسلام، ونحن في الوقت نفسه لا نمنع من إظهار العقيدة ولن نمنع من ذلك... نحن نعتقد بحرية كافة الاتجاهات والعقائد»[2].

والشهيد المطهّري رغم كونه من المؤيّدين المتشددين للفصل بين الفكر والعقيدة، إلّا أنّه كان يرى ضرورة أن تكون مواجهة العقائد الباطلة التي يعتقد بها الآخرون من خلال المنطق والحوار، وأن استخدام أسلوب العنف والإكراه يعود بالضرر على الإسلام وعلى الفكر.

«لو أمكننا أن نقيم في مجتمعنا ظروفاً من حرية الرأي والعقيدة، بنحو يتمكّن أصحاب مختلف الآراء من التعبير عن رأيهم، ونقوم نحن في الوقت نفسه بتقديم ما لدينا من آراء ونظريات، ففي ظلّ هذا يمكن للإسلام أن يتقدم... والذي أراه هو أن الطريق الوحيد للتعامل مع الآراء المخالفة هو هذا، وإلّا فلو أردنا أن نقف أمام الفكر، فإننا

(1) صحيفة النور، ج 5، ص532، و533 (بتاريخ 6، بهمن، 1357 هـ. ش).
(2) المصدر نفسه، ص533، و534.

سوف نجعل من الهزيمة مصيراً للإسلام وللجمهورية الإسلامية»[1].

وفي موضع آخر يذكر مسألة حرية اتباع العقائد غير الإسلامية فيقول:

«حرية الأحزاب ثابتة في الدولة الإسلامية وأي حزب يحمل عقيدة غير إسلامية هو حرّ نعم، لا يُسمح له بالتآمر، فالأحزاب والأشخاص يتمتعون بالمقبولية ما اقتصر أمرهم على بيان عقيدتهم صراحة، واستخدامهم المنطق في مواجهتهم لغيرهم»[2].

وقد قدّم الأستاذ المطهّري في الفترة الوجيزة من عمره بعد انتصار الثورة الإسلامية مطالب عميقة وبديعة حول مسألة الحرية؛ وذلك ضمن كتابين هما (جمهوري إسلامي)، و(بيرامون انقلاب إسلامي)[3].

وقد التزم بعض الفقهاء المعاصرين وضمن رؤية جديدة لباب الجهاد والعقيدة الدينية، بالميل نحو حرية العقيدة، وسوف نتعرض لتفصيل رأيهم في الصفحات القادمة.

الأدلة الفقهية على حرية اختيار العقيدة والدين

تقدّم البحث في الصفحات السابقة عن تقدم الفكر على العقيدة؛ وعلى أساس ذلك يكون الفكر أمراً يجبر عليه المجتمع ويلزم به إلزاماً،

(1) پيرامون انقلاب إسلامي، ص49، و50.
(2) المصدر نفسه، ص14.
(3) لمزيد تفصيل حول آراء الشهيد المطهّري، انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، حكومت ديني أز منظر شهيد مطهري، ص133 ـ 139.

كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء. والآن يأتي دور السؤال عن أنه وعلى أساس هذا الفرض هل الرأي الفقهي هو إلزام غير المسلمين سواء كانوا أهل كتاب أم مشركين أم كفاراً على الإيمان بالإسلام، فيجبرون على ذلك بنحو يجب قتالهم مع عدم قبولهم بالإسلام؟ أو أنّ الفقه لا يرى الإكراه على العقيدة ويرى حرية الغير في الاعتقاد الديني؟

إن ملاحظة الأدلة الفقهية سوف توصلنا إلى الرأي الثاني، وهو ما سوف نوضحه هنا:

1 ـ القرآن الكريم

نشير بداية إلى بعض الآيات التي تدلُّ على هذا المدّعى بعناوين مختلفة:

1 ـ **نفي الإكراه والإجبار في الدين**: إن أشهر آية في هذا المجال، هي الآية 256 من سورة البقرة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ . . .﴾[1].

فهذه الآية نزلت في بعض أبناء الأنصار في المدينة[2] الذين اعتنقوا اليهودية، فلمّا أجلى النبيّ (ص) اليهود من المدينة أراد آباء هؤلاء أن يُكرهوا أبناءهم على الإسلام، وطلبوا من النبي (ص) ذلك، فنزلت الآية. والآية نصّ على نفي الإكراه وفرض العقيدة الصحيحة كالإسلام بدل العقيدة الباطلة كاليهودية.

---

(1) البقرة (2)، الآية: 256.

(2) انظر: الميزان، ج 2، ص351. وما يجدر ذكره هنا هو أنّ شأن نزول هذه الآية مضافاً إلى ما هو مذكور أعلاه ورد أنها نزلت في تنصّر بعض أبناء المسلمين.

والملاحظة الأخرى هنا هو أنّ هذه الآية لم تنزل في مكة حيث كان الإسلام ضعيفاً حتّى يدّعى أنّ الآية كانت في زمان ضعف الإسلام، وعدم امتلاكه للقوة، وأنها قد نسخت بآيات القتال والسيف، كما التزم به بعض المفسرين كالفيض الكاشاني[1]، والخواجة عبد الله الأنصاري[2]، والبيضاوي[3].

يعرض الشهيد المطهّري موقف القرآن من حرية اختيار العقيدة الدينية :

«نجد في العديد من آيات القرآن الكريم التصريح أنَّ الدين لا يكون إلّا من خلال الدعوة الصحيحة لا الإجبار والإكراه. وهذا يؤيد فكرة أن الإسلام لا يتبنى إكراه الناس على اعتناق الإسلام والتخيير بين ذلك وبين القتل»[4].

ويقول أيضاً في تفسير الآية أعلاه:

«لا إكراه في الدين، فطريق الحق واضح وكذلك طريق الضلال، أيْ بيِّنوا للناس طريق الهدى وطريق الضلال بنحو تتضح الحقيقة، ولا ينبغي إكراه أحد على الدين؛ أي لا ينبغي إجبار أحد على الاعتقاد بدين الإسلام، وهذه الآية صريحة في هذا المدّعى»[5].

---

(1) انظر: تفسير الصافي، ج 1، ص215.
(2) انظر: كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج 1، ص695.
(3) انظر: تفسير البيضاوي، ج 1، ص135.
(4) الجهاد، ص33.
(5) المصدر نفسه، ص33، و34.

وقد استشهد بهذه الآية كلٌّ من آية الله مكارم الشيرازي[1]، وآية الله السبحاني[2] لنفي الإكراه في الدين.

2 ـ الإسلام دين الحكمة، الموعظة والجدال بالتي هي أحسن: يحدّد القرآن الكريم للنبيّ الأكرم (ص) أسلوب الدعوة إلى الإسلام، وأنه أحد ثلاثة طرق: البرهان، الحكمة والنصيحة والإرشاد: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾[3].

والملاحظ هنا أنّ هذه الآية في صدد وضع حكم شرعيّ على عاتق النبي (ص)، ولم تأتِ على ذكر طرق العنف والتوسل بالإكراه. ويقول الشهيد المطهّري في تفسيره لهذه الآية:

«ادع إلى سبيل الله، بمَ؟ وبأيّ شيء؟ بالقوة؟ بالسيف؟ لا بالحكمة، بالمنطق، بالبرهان، وبالموعظة الحسنة. هؤلاء الذين يجادلونك، جادلهم بالتي هي أحسن، فهذه الآية تذكر صريحاً أن طريق الدخول في الإسلام هو الدعوة»[4].

وذيل هذه الآية يؤيّد هذا المدّعى المذكور: ﴿... إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾.

فلمّا كانت الهداية والضلالة بيد الله عزّ وجلّ، ولا مسؤولية على النبي (ص) في ذلك، كانت وظيفة النبيّ (ص) هي الدعوة بأحد الطرق الثلاث فقط.

---

(1) تفسير نمونه، ج 2، ص279.

(2) منشور جاويد، ج 3، ص29.

(3) النحل (16)، الآية: 125.

(4) الجهاد، ص35؛ جعفر السبحاني، منشور جاويد، ج 3، ص29.

3 ـ **حقيقة الإنسان والمشيئة الإلٰهية**: إنّ التأمّل في خلق الإنسان وفلسفة الخلقة يرشدنا إلى أن الله عزّ وجلّ خلق الإنسان حراً مختاراً، ليتمكن من السير في طريق التكامل بإرادة واختيار منه. ولازم ذلك أن يكون العصيان والإلحاد والضلال طريقاً مفتوحاً له بالفطرة.

وتدلّ الآيات على ذلك نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

والجبر على الإيمان بالدين والإتيان بأفعال الخير بالإكراه هو أولاً، على خلاف فلسفة خلق الإنسان، وثانياً، هو مخالف للإرادة والمشيئة الإلٰهية في كيفية إيمان الناس؛ لأنّ المشيئة الإلٰهية قضت بأن يكون الإيمان من الناس عن إرادة واختيار حرّ وعلم، وقد ورد التصريح بذلك في أكثر من آية: ﴿... وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]

وقد ذكر الشهيد المطهّري في تفسير هذه الآية:

«كل من طاوعه قلبه على الإيمان، فليؤمن، وكل من لم يطاوعه قلبه على الإيمان، فليعش على الكفر. فهذه الآية أيضاً تدل على أنّ الإيمان والكفر أمران اختياريان، ولا إجبار فيهما؛ والإسلام لا يدعو إلى إجبارهم على الإسلام؛ فإن أسلموا كان خيراً، وإن لم يسلموا كان الأمر لهم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[3].

---

(1) الإنسان (76)، الآية: 3.

(2) الكهف (18)، الآية: 29.

(3) الجهاد، ص35، و36.

وفي آية أخرى، يخبرنا الله عن قلق النبيّ(ص) ورغبته الشديدة في دعوة الكفار إلى الإيمان، والتعب الذي يتحمّله حتى وصل إلى حد هلاك نفسه في سبيل هدايتهم. ويذكّر الله عزّ وجلّ نبيّه في هذه الآية بأنه لا يجب عليه ذلك؛ لأن سنة الكفار في عدم الإيمان لا تختص بزمانه، بل كانت في عصر من سبقه من الأنبياء أيضاً، وتؤكد الآية في تتمّتها على أنّ المشيئة الإلهيّة لم تتعلق بإجبار الكفار على الإيمان؛ لأنّ هذا الأمر ميسّر بإنزال العذاب عليهم من السماء: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾[1].

ويقول الشهيد المطهّري في تفسيره لهذه الآية:

«أيّها النبيّ، كأنك تريد أن تقتل نفسك بسبب عدم إيمانهم، تريد هلاك نفسك في سبيل إيمانهم، لا تحمل في نفسك الحسرة، لأنّهم لم يؤمنوا، ولو أردنا إيمانهم «بالإرادة التكوينيّة» وبالقوة لأمكننا ذلك، فلو أردنا لأنزلنا عليهم آية من السماء، ولأنزلنا عليهم عذاباً، فألزمناهم بالإيمان أو نسقط عليهم العذاب، فيؤمنون بالإجبار حينئذ، ولكننا لا نريد أن نقوم بذلك؛ لأننا نريد منهم أن يختاروا الإيمان»[2].

وفي آية أخرى يوجّه الله عزّ وجلّ خطابه إلى النبيّ (ص)، ويشير إليه بالنهي عن إكراه الناس وإجبارهم على الإيمان:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[3].

---

(1) الشعراء (26): الآية 3، و4.

(2) الجهاد، ص36.

(3) يونس (10)، الآية: 99.

ويرى الشهيد المطهّري في تفسيره لهذه الآية أنّ:

«الخطاب للنبيّ (ص)، أيها النبي، إذا كنت تميل لأن يؤمن الناس كلهم، فالقرآن يقول: لا يصحُّ الإكراه في الإيمان، ولعدم صحة ذلك لم يُعمِل الله (عزّ وجلّ) «إرادته التكوينيّة» ليجبر الناس على الإيمان، بل ترك الناس أحراراً ليختاروا ما يريدون، فعليك ذلك أيها النبي، فاترك الناس، وليختر من يريد منهم الإيمان، ومن لا يريد أن يختاره فدعه»[1].

وقد ورد في آيات عدَّة أنَّ المشيئة الإلٰهية تعلّقت بأن يكون الإيمان من الناس باختيار حرٍّ منهم، لكن المجال لا يسع للبحث فيها هنا[2].

4 ـ **الدعوة إلى السلم وترك قتال الكفار:** ورد في آياتٍ عِدَّة من القرآن الكريم حثّ المسلمين على أن تكون علاقتهم بالكفار علاقة سِلْم، ودعوتهم إلى ترك القتال والحرب. وعلى أساس ذلك تتوقف مشروعية القتال على عدم رضاهم بالصلح والسلام، وإرادتهم للحرب والقضاء على الإسلام: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ. . .﴾[3].

وهذه الآية وردت بعد الأمر بالجهوزية التامة من قبل المسلمين ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم﴾ وإعلان الحرب على الكفار، وهي لا تكتفي بأمر النبيّ بالقبول بالدعوة إلى الصلح والسلام، بل وردت بعبارة:

---

(1) الجهاد، ص36.

(2) ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ. . .﴾، (الأنعام (6)، الآية: 107)، ﴿. . . وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ. . .﴾ (الأنعام (6)، الآية: 35)، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ. . .﴾ (النحل (16)، الآية: 93).

(3) الأنفال (8)، الآية: 61.

(فَاجْنَحْ لَهَا)؛ أي عليك الميل إلى ذلك، دون أيّ نوع من التردد في القبول بالصلح[1].

وبعد أن أشار الشهيد مطهريّ إلى آية: ﴿. . . وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ . . .﴾[2]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ. . .﴾[3]، فسّر قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ﴾ بقوله:

«إنّ أصرح آية هي هذه الآية: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ﴾: أيها النبي، إذا طلب الكفار الصلح ومالوا إليه فعليك أن تستعد للصلح؛ أي إذا طلب الكفار الصلح فاطلب الصلح أنت أيضاً»[4].

فالآية المذكورة وإن وردت في أهل الكتاب؛ أي اليهود والنصارى، ولكن إقرار الصلح لا يختص بأهل الكتاب، بل يشمل المشركين والكفار أيضاً؛ ومثال ذلك: أنّ جماعةً من مشركي مكة وبعد إظهارهم للإسلام، خرجوا من مكة وأرادوا المدينة لتحقيق أغراضهم، فصدر الأمر القرآني بقتالهم، ولكنه مع ذلك أوصى النبي (ص) بترك قتال من يربطهم حلف بالمسلمين ومن يميل منهم إلى الصلح: ﴿. . . فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾[5]

(1) انظر: تفسير نمونه، ج 7، ص230.
(2) النساء (4)، الآية: 128؛ وذكر آية الله السبحاني في ذلك: (هذه الآية وإن وردت في مسألة طلاق النساء، ولكنها تحدد قاعدة عامة لا بدّ من التعامل معها مع توافر شروطها في الموارد الأخرى)، (منشور جاويد، ج 3، ص30).
(3) البقرة (2)، الآية: 208.
(4) الجهاد، ص37.
(5) النساء (4)، الآية: 90.

وقد استشهد كل من المطهّري[1]، ومكارم الشيرازي[2]، وجعفر السبحاني[3] بهذه الآية في هذا الموضع.

5 ـ **حق الحياة وحرمة القتل**: تقدّمت الإشارة في الفصل الأول، أنَّ حرية الحياة هي من الحريات الفطرية والطبيعية للإنسان، وليس لأحد سلب هذا الحق الأوليّ، بحيث إنّ قتل نفس واحدة بريئة كقتل الناس جميعاً بحسب التعبير القرآنيّ. وعليه، كان قتل النفس ولو لأجل الدعوة إلى الإسلام على خلاف الآيات التي تعطي الإنسان الحق في الحياة، إلّا أن يقوم الدليل الخاص على مشروعية ذلك؛ وأمّا آيات الجهاد، فلا يمكنها أن تُثبِت مشروعية ذلك؛ لأن إطلاق الآيات المذكورة مقيّد بالآيات الأخرى التي أشرنا إلى بعضها.

2 ـ السيرة العملية للمعصومين (عليهم السلام)

يظهر من خلال الرجوع إلى السيرة العملية للنبيّ (ص) في مواجهته للكفار، أنّ القاعدة هي حرية اختيار الدين وعدم اللجوء إلى الظلم والإكراه في الإيمان بالدين. ولذا بنى النبيّ(ص) كلّ حروبه على أساس تلك الآيات الإلٰهية، فكانت في سبيل الدفاع عن كيان الإسلام والمسلمين، ولم يكن قتاله للكفّار إلّا في سبيل دفع تآمرهم على الإسلام.

إنّ الدليل والشاهد على هذا المدّعى هو إطلاقه لمشركي مكة بعد

(1) انظر: الجهاد، ص37.
(2) تفسير نمونه، ج 4، ص55.
(3) منشور جاويد، ج 3، ص30.

فتحها، فهذا الفتح تمَّ في ظل أوج قوة الإسلام، وضعف الكفار، فلو كان الإكراه في الدين أمراً صائباً لكانت مرحلة فتح مكة الفرصة الأنسب لإجبار الناس على الإيمان بالإسلام، ولكن التاريخ لم يحكِ لنا عن حصول شيء كهذا[1].

كما تشهد سيرة الإمام عليّ (ع) على حرية العقيدة، وعلى عدم إكراه الناس على الإسلام بالقوة والقهر، ففي روايةٍ أنّ الإمام (ع) قال في خطبة له: «سلوني قبل أن تفقدوني»، فقام إليه رجل، كأنه من يهود العرب، فقال رافعاً صوته لعليّ (ع): «يا أيّها المدّعي لما لا يعلم والمتقدم لما لا يفهم أنا سائلك فأجب، قال: فوثب إليه أصحابه وشيعته من كل ناحية وهمُّوا به، فنهرَهم عليٌّ (ع) وقال: دعوه ولا تعجلوه، فإن العجل والطيش لا يقوم به حجج الله، ولا بإعجال السائل تظهر براهين الله تعالى»[2].

وقد رأى الشهيد المطهري في توضيح قول الإمام (ع) أنّ:

«هذا الرجل لديه سؤال وأراد مني الجواب، فلِمَ الغضب؟ ولِمَ العنف؟ لماذا لجأتم إلى الغضب؟ فلا يمكن أن يقوم دين الله بالغضب، كما لا يمكن في ظل الغضب أن تتمّ حجة الله، اجلسوا في مكانكم»[3].

وهنا طلب الإمام (ع) من اليهودي أن يطرح أسئلته كافة.

(1) يقول آية الله الخامنئي في هذا الصدد: «لم يرد في تاريخنا أنّ النبيّ (ص) لمّا دخل مكة، أجبر الناس على الإسلام»؛ (مجلة انديشه حوزة، السنة الرابعة، العدد 2، ص39).

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 10، ص126.

(3) پيرامون جمهوري إسلامي، ص128.

إنّ ما هو محلّ الاستدلال هو كلمة الإمام(ع) بأنّ حُجّة الله وبراهينه لا تتمّ بالقهر والغلبة.

وقد ورد في المصادر التاريخيّة أنّ عدداً من ممثّلي مختلف الأديان قدِموا في عصر خلافة الإمام عليٍّ(ع) للحوار العلميّ إلى الكوفة، وأنّ الإمام(ع) كان يجلس في المسجد غالباً، وكان مستعداً لمحاورتهم، وكان يوصي أصحابه بأن يخبروه فور حضور واحد منهم[1]. وكذلك كانت سيرة سائر أئمّة الشيعة(ع)[2]

3 ـ العقل

للعقل في الفقه مكانة مرموقة، بنحو عُدّ إلى جانب القرآن والروايات من مصادر التشريع ومن الأدلة على الأحكام الشرعية. وإضفاء الاعتبار على العقل والدعوة إلى التعقل والترغيب به هو من المسلّمات في الآيات والروايات. ومن الجدير بالذكر هنا، أنّ حجّيّة العقل وكما ثبت في علم الأصول هي حجية ذاتية، وأن من قام لديه الدليل العقلي، فهو معذور وإن أخطأ. وهذا هو مفاد أصل التخطئة، وهو الذي قام عليه فقه الإمامية خلافا لفقه أهل السنّة الذين يومن أكثرهم بالتصويب.

ولذلك لا يجيز الفقهاء التقليد في أصول الدين والمسائل الاعتقادية، وهم يدعون المسلمين إلى التفكّر والتأمل في حقانية الدين والتعاليم الدينية[3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص129.

(2) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص59؛ الشيخ الطبرسي، الاحتجاج، ص75.

(3) انظر: مرتضى المطهري، پيرامون جمهوري إسلامي، ص94، و124.

ولا شك في أنّ هذه الدعوة العامة لاستخدام قوة العقل للتفكير في الدين هي أمر مبارك، وإن ترتبت عليه بعض التبعات الفاسدة؛ لأنّ وقوع بعض الناس في الخطإ في بعض المقدّمات العلميّة أمر ممكن وموصل إلى بعض النتائج التي لا تكون مقبولة في الدين. وهذه المشكلة وقعت في زمان المعصومين(ع)، ولذا فإنّ شخصاً حصلت له الوساوس في أصل وجود الله ووقع في حيرة في معرفة خالقه ومن يكون، وكان يرى مثل هذه الوسوسة قريناً لهلاكه ولكنه جاء إلى النبي(ص)، ولمّا أخبره عن حاله، قال له: «ذلك محض الإيمان»[1].

وعليه، نظراً للأهمية الخاصة للتفكير والتدبر في الإسلام، لا يحكم العقل بالإلزام بقبول الإسلام، بنحو يستحقّ منكرو الإسلام ـ ولو كانوا أهل بلد أو مدينة ـ عقوبة القتل لمجرّد رفضهم له.

وبعبارة أخرى: لا يرى العقل أيّ مصلحة في إجبار الناس وإكراههم على الدين، بل كثيراً ما يكون إنفاذ مثل هذه الأحكام باعثاً على الشعور بالنفور من الدين بين أفراد المجتمع لا سيما الأجيال الجديدة، وهذا مخالف لفلسفة الجهاد؛ لأنّه إنما شُرِّعَ لبسط سيطرة الدين.

مضافاً إلى أن العقل وبعد ملاحظته للمصادر الدينية، يرى أنّ حرية التدين هي من التعاليم الدينية، ويكون دور العقل الكشف عنها فقط.

مخالفة الجهاد لحرية الدين

تقدّم عرض الأدلة الفقهية على حرية اختيار الدين تفصيلاً، ولكن قد يظهر بدواً أنّ وجود الحكم بالجهاد في القرآن والروايات أو حرية اختيار

(1) انظر: محمد بن يعقوب الكلّيني، أصول الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب الشك.

الدين مخالف لذلك؛ لأنّ الجهاد إنّما هو لقتال الكفّار إذا رفضوا اعتناق الإسلام.

1 ـ التشكيك في مشروعية الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة

للجواب عن هذا السؤال فقهياً ثمّة فروض أربعة متصوّرة، يختلف الحكم في كل واحد منها وهي التالية:

1 ـ عصر حضور المعصوم (ع) ودعوة أهل الكتاب إلى الإسلام.

2 ـ عصر الحضور ودعوة الكفّار والمشركين إلى الإسلام.

3 ـ عصر الغيبة ودعوة أهل الكتاب إلى الإسلام.

4 ـ عصر الغيبة ودعوة الكفّار والمشركين إلى الإسلام.

أمّا في ما يرتبط بمشروعية الجهاد الابتدائي في الفرضين الأوّلين، فلن نبحث عن ذلك هنا؛ لأنه مرتبط بعصر حضور الإمام (ع)، وإنما نذكر الملاحظة التالية؛ وهي أن الجهاد الذي كان في عصر المعصومين (ع) إنما كان لبسط سلطة الإسلام فقط، ولا يستنتج منه إجبار الكفّار وإكراههم عليه، وتفصيل ذلك موكول إلى بياننا للاتجاه الجديد في النظرة إلى الجهاد. ومع ذلك فإنّ مشروعية الجهاد الابتدائي في عصر حضور الإمام هي من المسلّمات الفقهية. وأمّا في ما يرتبط بمشروعية الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة وإلزام الكفّار بدين الإسلام من خلال الحرب والقتال، ففي الفقه رأيان حول ذلك:

الرأي الأول: يتبنّى القول بوجوب الجهاد الابتدائي ضمن مسؤولية وإشراف الفقيه العادل؛ ودليل هذا الرأي، عموم وإطلاق آيات الجهاد والروايات. وأمّا الروايات التي وردت بالنهي عن الجهاد مع عدم حضور

نائب الإمام المعصوم، فقد التزم هؤلاء بحلّها من خلال الالتزام بأنّ الولي الفقيه هو الحل لذلك[1]، وهذا الرأي يتبنّاه بعض المعاصرين[2].

الرأي الثاني: إنّ مشروعية الجهاد الابتدائي تتوقف على حضور الإمام المعصوم(ع) أو نائبه الخاص؛ ودليل هذا الرأي هو الروايات الدالة على أنّ الجهاد مشروط بالإمام العادل أو نائبه الخاص[3]، وكذلك الروايات الدالة على المنع عن القيام قبل ظهور الحجة (عج)[4]. ويرى أصحاب هذا الرأي في توجيه إطلاق آيات الجهاد بأنها لا بدّ وأن تحمل على المقيِّدات والمخصِّصات العديدة، وبعضها ما تقدّمت الإشارة إليه في أدلة حرية اختيار الدين[5]. وادّعى بعضهم الإجماع على عدم

(1) يرى صاحب الجواهر (قده) أنّ دليل المخالفين لذلك هو الإجماع فقط، والمناقشة فيه ممكنة، (لكن إن تمَّ الإجماع فذاك، وإلّا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك، المعتضدة بعموم أدلة الجهاد فترجّح على غيرها) (جواهر الكلام، ج 21، ص13، و41).

(2) انظر: أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، ج 1، ص363؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج 2، ص69؛ الميرزا جواد التبريزي، صراط النجاة، ج 3، ص359؛ حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص711؛ السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، كتاب الجهاد، ص61؛ محمد المؤمن القمي، فقه أهل البيت، العدد 26؛ أحمد آذري قمي، رهبري وجنك وصلح، ص93، و103؛ محمد تقي مصباح اليزدي، مجلة باسدار إسلام (شهريور 1374 هـ. ش) ص16؛ أحمد جنتي، مجلة التوحيد، (شعبان، 1403 هـ. ق) ص62.

(3) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، أبواب جهاد العدو، الباب 12.

(4) المصدر نفسه، الباب 13.

(5) ذكر الشهيد المطهّري أنّ آياتِ الجهاد ورد عليها التقييد من خمس جهات: 1 ـ الجهاد ضد مثيري الحرب؛ 2 ـ الدفاع عن حقوق البشر؛ 3 ـ نفي الإكراه على الإسلام؛ 4 ـ الوصية بالصلح والسلام؛ 5 ـ رفع الفتنة. كما يصرّح بأنّ الجهاد في الإسلام يرجع إلى الدفاع وهو مختصٌّ أيضاً بعصر المعصوم(ع). ولمزيد تفصيل انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، حكومت ديني أز منظر شهيد مطهّري، ص149 ـ 161.

مشروعية الجهاد في عصر الغيبة، كما نسب ذلك صاحب الرياض إلى العلاّمة الحِلّي في المنتهى، وابن زُهرة في الغُنْيَة[1].

إن البحث وتتبع كلمات الفقهاء يوصلنا إلى أنهم كانوا يتبنُّون القول بتوقف مشروعيّة الجهاد الابتدائي على إذن الإمام أو نائبه الخاص. وأمّا ما هو المراد من الإمام العادل، فهل يختص بالإمام المعصوم أو يشمل الفقيه أيضاً؟ التزم بعضهم بالتعميم للفقيه[2]، ولكن لمّا كان مأخذ هذا التعبير في كلمات الفقهاء هو الروايات، وكان المقصود من الروايات هم نفس الأئمة، كان مقصود الفقهاء من الإمام العادل هو الإمام المعصوم؛ والدليل على هذا المدّعى قيد (أو من نصبه) الوارد بعد ذكر الإمام العادل، وهي ظاهرة في أنّ الانتصاب هو النصب الخاص وفي عصر الناصب له.

وبهذا يتضح أن أكثر الفقهاء يرَون في بداية بحث الجهاد، أن أحد شروط وجوب أو مشروعية الجهاد هو (الإمام العادل أو من نصبه لذلك)؛ وهذا يشهد على اختصاص الجهاد الابتدائي بعصر حضور الإمام المعصوم (ع). ونشير هنا إلى أقوال بعض الفقهاء:

الشيخ الطوسي: «إنما يجب عليه عند شروط وهي: أن يكون الإمام العادل أو من نصبه الإمام»[3].

(1) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص13.
(2) انظر: حسين علي منتظري، أهميت أمر به معروف ونهي أز منكر، مجلة سلام (26 فروردين، 1372 هـ. ش). ص8.
(3) النهاية، وكذلك محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، الجمل، كتاب الجهاد.

ابن البرّاج: «أن يكون مأموراً بالجهاد من قبل الإمام أو من نصبه...»[1].

ابن حمزة: «حضور الإمام أو من انتصبه»[2].

ابن زُهرة: «أمّا شرائط وجوبه أمر الإمام العادل أو من ينصبه الإمام»[3].

علاء الدين الحلبي: «مع إمام الأصل به أو من نصبه»[4].

العلاّمة الحلّي: «إنما يجب بشرط الإمام أو نائبه»[5]. وفي كتاب الإرشاد بدل عبارة نائبه وردت عبارة: (من نصبه).

المحقق الحلّي: «إنما يجب مع وجود الإمام العادل أو من نصبه لذلك مع دعائه إليه»[6].

وصرّح بعض الفقهاء بأن الجهاد مختصٌّ بعصر الحضور، وهنا نشير إلى بعض كلماتهم:

الشهيد الثاني: يذكر صراحة أن الفقيه وإن كان نائباً للإمام في مصالح المسلمين إلّا أنّه لا يحق له الإذن بالجهاد. «فالفقيه في حال الغيبة وإن كان منصوباً للمصالح العامة لا يجوز له مباشرة أمر الجهاد»[7].

---

(1) المُهذَّب، كتاب الجهاد.

(2) الوسيلة، كتاب الجهاد.

(3) غنية النزوع، كتاب الجهاد.

(4) إشارة السبق إلى معرفة الحق، كتاب الجهاد.

(5) قواعد الأحكام، كتاب الجهاد.

(6) المختصر النافع، كتاب الجهاد؛ شرائع الإسلام، كتاب الجهاد.

(7) مسالك الأفهام، ج 3، ص9؛ شرح اللمعة، ج 2، ص381.

ابن أحمد: «بشرط حضور الإمام العادل داعياً إليه أو من يؤمّره وهو محرّم من دون إذنه»[1]. فإنَّ ظاهرَ بل صريحَ قوله «يؤمّره» هو النائب الخاص في عصر الحضور.

وأمّا صاحب رياض المسائل، السيد علي الطاطبائي، فهو بعد نقله لاتفاق الفقهاء بل إجماعهم المبني على عدم مشروعية الجهاد في عصر الغيبة، ينقل عن كتاب «المنتهى» للعلاّمة الحِلّي و«الغُنْيَة» لابن زهرة أنه لم يخالف أحد في هذه المسألة[2].

المحقق الكَرَكي: يفسّر المراد من كلمة «نائبه» بأنه النائب الذي ورد النص عليه[3].

وذكر السيد محمد بن علي الطباطبائي أن جهاد الدعوة إلى الإسلام هو من صلاحيات الإمام المعصوم (ع)[4].

كاشف الغطاء: «خامسها: جهاد الكفر والتوجه إلى محالّهم للرد إلى الإسلام والإذعان بما أتى به النبي الأميّ المبعوث من عند الملك العلام، وهذا المقام من خواص النبي والإمام، والمنصوب الخاص منهما دون العام»[5].

الشهيد المطهّري:

---

(1) الجامع للشرائع، كتاب الجهاد، ونذكّر بأن بعض هذه الآراء نقلناها من كتاب موسوعة الينابيع الفقهية، ج 9.

(2) رياض المسائل، ج 1، ص479.

(3) جامع المقاصد، ج 3، ص370.

(4) مدارك العروة، ج 1، المقدّمة.

(5) كشف الغطاء، كتاب الجهاد.

«هذا الجهاد غير مشروع في الفقه الشيعي، إلّا في زمان حضور الإمام أو من كان منصوباً من قبله؛ أي أن الفقه الشيعي يرى أنه لا يجوز للحاكم الشرعي أن يبدأ بمثل هذه الحرب»[1].

الصافي الگلبيگاني: يرى أن الجهاد من مختصات النبيّ (ص) والإمام المعصوم (ع):

«الجهاد المصطلح [الابتدائي] يكون من مختصّات النبي (ص) والإمام (ع) فيأمران به إن رأى فيه الصلاح»[2].

2 ـ نظرة جديدة إلى مسألة الجهاد واختيار الدين

تقدم أن بعض الفقهاء ذهبوا واستناداً إلى الآيات والروايات والإجماع إلى ثبوت الجهاد الابتدائي في عصر حضور المعصوم (ع) وفي عصر غيبته، ولازم ذلك القول بالإكراه على الدين؛ في ما أنكر جمع آخر من الفقهاء «الجهاد الابتدائي» في عصر الغيبة.

إننا ومن خلال ملاحظة آراء بعض الفقهاء المعاصرين الذين حملوا همّ حفظ الدين والعقلانية، نصل إلى رأي ثالث واتجاه جديد. ويرى أنصار هذا الرأي أن الرأي التقليدي في مسألة الجهاد لا بد له من إصلاح وتعديل، وهو لا يتلاءم مع الأدلة الفقهية الموجودة ومن جملة ذلك الآيات والعقل؛ بمعنى أن مشروعية الجهاد في عصر الغيبة بالمعنى التقليدي لذلك هو محل تأمل.

---

(1) سيري در سيرة أئمة أطهار، ص64، نعم، يحكي الأستاذ عن رأي أغلب الفقهاء.

(2) الدلالة إلى من له الولاية، ص81.

لقد سعى هؤلاء للجمع بين الرأيين المعروفين في الفقه (الرأي الموافق للجهاد الابتدائي والرأي المعارض له)؛ ولأجل ذلك قاموا بتقديم تفسير وبيان للجهاد الابتدائي يرجع إلى أن الجهاد الابتدائي في الإسلام لا يقضي بإكراه الناس على اعتناق الإسلام؛ لأنّ العقيدة في الأساس هي أمر لا يقبل الإكراه والفرض. بل أصل الجهاد في الإسلام هو بغرض إزالة الدولة والأنظمة التي تمنع من وصول الإسلام إلى الناس في الأرض. فإنه بعد زوال مثل هذه الدول يصل صوت الإسلام إلى الناس بشكل حرّ وشفاف، وللناس حينئذ حق اختيار الإسلام أو عدم اختياره ولا يمكن اللجوء إلى العنف والإكراه لإلزامهم بالإسلام.

ويرى أنصار هذا الرأي أنَّ مشروعية الجهاد حدّها الأعلى هو رفع الظلم عن الناس في سائر البلاد أو قمع الدول التي تمنع من وصول رسالة الإسلام إلى الناس. ولا أثر في هذا الرأي الجديد لأي إكراه على الدين أو إجبار على اختياره، بل الغاية من الجهاد هي فتح أبواب الدعوة إلى دين الإسلام ليتمكن الناس من الاختيار الحر، وعن طريق التفكير لا الإكراه. وبهذا نحفظ وجوب الجهاد في عصر الغيبة بالمعنى المذكور. وهنا نتعرّض لكلمات بعض العلماء في هذا المجال:

الشهيد المطهّري: تقدّم ذكر رأيه، فهو يرى عدم مشروعيّة الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة؛ ولكن مراده هناك هو الجهاد الذي يكون لفرض العقيدة والإسلام، أمّا الجهاد لأجل إزالة الطواغيت والأنظمة الفاسدة التي تمنع من نشر الإسلام، فهو مشروع، وقد قال:

«إذا كنا نرى أن التوحيد هو جزء من الحقوق الإنسانية، فإذا اقتضت المصلحة الإنسانية، وإذا اقتضت مصلحة التوحيد الشروع بالحرب مع

قوم مشركين، لا لأجل فرض التوحيد عليهم أو فرض الإيمان عليهم؛ لأنهما أمران لا يمكن فرضهما على أحد، كان لنا الشروع بقتال المشركين لأجل قطع جذور الفساد، فقطع جذور عقيدة الشرك بالقوة شيء، وفرض عقيدة التوحيد شيء آخر»[1].

وفي تتمة كلامه يشير إلى رفض الغربيين لهذه الفكرة، ويذكر أن رأي الغربيّين هذا سرى إلى بعض المسلمين[2].

وفي بعض مدوّناته في موضوع الحرية يؤكد الأستاذ على هذا الرأي[3].

آية الله الخامنئي: يرى أن حرية العقيدة أوسع من أن تختص بأهل الكتاب بل تشمل الكفار، ولبيان ذلك يشير إلى أمرين: الأول: إن الحرية في الإسلام هي بمعنى عدم العقوبة والمجازاة لا الرضا بذلك؛ والثاني، ألّا يكون أصحاب مختلف العقائد بصدد الهجوم على الإسلام والدولة الإسلامية:

«لا تحارب أية عقيدة دينية ما دامت ليست بصدد القيام بمواجهة مع العقيدة الإسلامية، أي لا يعاقب عليها حاملها، فلو وجد فرد ما في المجتمع الإسلامي يحمل عقيدة مختلفة، وهذه العقيدة لا تدفعه إلى

---

(1) الجهاد، ص51، 52.

(2) المصدر نفسه ص51.

(3) «تارة تسيطر على المحيط سلطة قوية حاكمة تمنع من الحرية والتعبير عن العقيدة. وهنا تكون الحرب لأجل إزالة هذه السلطة ونشر الحرية وإيجاد محيط حر، ولعل المراد في الآية الكريمة: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ هو هذا المعنى أي زوال السلطة الحاكمة وأسباب الفتنة بنحو يتحرر المحيط»؛ (يادداشت هاي أستاذ مطهّري، ج 1، ص88).

معارضة النظام الإسلامي، فلا مشكلة في أن يكون حاملاً لتلك العقيدة. فالكفار ومن لا يعتقد بعقيدة الإسلام ممن يكون خارجاً عن دائرة الإسلام، لهم العيش في المجتمع الإسلامي ولهم حق أيضاً، وعلينا أن ندافع عنهم»[1].

واستناداً إلى قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2] يرى أنّ الكفر لا يوجب كون الشخص مستحقاً للقتال، بل إن الكافر وبسبب إنسانيته يستحق العيش بسلام والإحسان إليه:

«لدينا آية في القرآن الكريم حول الاعتقاد بالكفر تأمر المسلمين بالتعامل بالحسنى مع الكفار ـ إذا لم يصدر منهم أي تعدٍّ على الإسلام والمسلمين ـ . . . فالقسط والعدل في المجتمع الإسلامي هو بمعنى رعاية حقوق أفراد المجتمع، والكافر هو فرد من هؤلاء أو حتى من يعيش خارج هذا المجتمع، ولكنه لا يعادي النظام الإسلامي والمسلمين ولا الإسلام»[3].

وأمّا آيات الجهاد، فيحملها على فرض شروع الكفّار بالحرب أو لمواجهة أنظمة الكفر المستبدة وصاحبة الفتنة.

«إن أيّاً من هذه الآيات وبمقدار ما تتبعته، لا تأمر المسلمين بالتعرّض للكفّار بسبب اعتقادهم غير المقترن بالعمل المعادي، بل قتال

---

(1) نقلاً عن: مجلة انديشه حوزه: السنة الرابعة، العدد 2، ص34.

(2) الممتحنة (60)، الآية: 8.

(3) آية الله السيد علي الخامنئي، مجلة أنديشه حوزة، السنة الرابعة، العدد 2، ص34.

الكفار يرتبط إما بفرض إقدام الكافر على محاربة النظام والإيمان الإسلاميين، فهنا وظيفة الإسلام والمسلمين الدفاع عن الإسلام وعن الحق الإسلامي، أو يرتبط بمواجهة قوى الكفر والاستبداد والأنظمة الملحدة والطاغوتية التي جعلت شعوبها أسيرة لها»[1].

مكارم الشيرازي: بعد إشارته إلى شأن نزول قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ وأنها وردت في اعتناق بعض الشباب من المسلمين للمسيحية وطلب آبائهم من النبيّ (ص) إكراههم على العودة إلى الإسلام يقول:

«هذه الآية ردٌّ حاسم على الذين يتهمون الإسلام بأنه توسل أحياناً بالقوة وبحد السيف والقوة العسكرية في تقدمه وانتشاره، وعندما نرى أن الإسلام لم يُسَوِّغ التوسل بالقوة والإكراه لحمل الوالد لولده على تغيير عقيدته الدينية، فإن واجب الآخرين بهذا الشأن يكون واضحاً، إذ لو كان حمل الناس على تغيير أديانهم بالقوة والإكراه جائزاً في الإسلام، لكان الأولَى أن يجيز للأب ذلك لحمل ابنه على تغيير دينه، في حين أنه لم يعطه مثل هذا الحق»[2].

ثم يتعرّض بعد ذلك لرأي بعض الفقهاء والمفسرين الذين التزموا

---

(1) مجلة انديشه حوزه، العدد 2 ص38. وما يجدر بنا ذكره هنا هو أنّ في طي استفتاء حول حكم الجهاد في عصر الغيبة يقول: «لا يبعد القول بجواز الحكم به للفقيه الجامع للشرائط الذي يلي أمر المسلمين إذا رأى أن المصلحة تقتضي ذلك، بل إن هذا القول هو الأقوى». وهذه الفتوى بجواز الجهاد في عصر الغيبة لا تتنافى مع اعتقاده بحرية الكافر في عقيدته؛ لأن جواز الجهاد إنما هو بغرض إزالة أنظمة الشرك والكفر، ولا يكون ذلك موجباً للقتال مع الكفار لإكراههم على الدين.

(2) تفسير نمونه، ج 2، ص279، و280. (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 2، ص260).

بالفصل في الحرية الدينية بين أهل الكتاب وبين المشركين والكفار، والذين ذهبوا إلى أنّ الآياتِ المذكورة أعلاه منسوخة بآيات السيف (الجهاد والقتال)، وذهب إلى أن الحرية الدينية توافق المنطق العقلي[1].

وفي بيان الشيخ مكارم الشيرازي لفلسفة الجهاد في صدر الإسلام قال:

«... ولم يكن هدف هذه الحروب السيطرة والتوسع، بل الدفاع عن النفس، أو إنقاذ الفئة المستضعفة الرازحة تحت سيطرة طواغيت الأرض وتحريرها من ربقة العبودية لتستنشق عبير الحرية وتختار بنفسها الطريق الذي ترتئيه. والشاهد الحي على هذا هو ما تكرر حدوثه في التاريخ الإسلامي، فقد كان المسلمون إذا فتحوا بلداً تركوا أتباع الأديان الأخرى أحراراً كالمسلمين»[2].

النوري الهمداني: «إذا لم يكن من مانع أمام تقدّم الإسلام ونشر حقائق الدين، فهنا يأتي دور المبلّغ للإسلام، ومتى كان الأمان محفوظاً للمسلمين ولمن يقوم بنشر راية الإسلام، ولم يعتد أحد على المسلمين، فالله عزّ وجلّ لم يوجب علينا الجهاد والقتال، ولا يلزم علينا القتال وإراقة الدماء»[3].

جعفر السبحاني: بعد أن يشير إلى الآيات التي تنفي الإكراه في الدين، يرى كون آيات الجهاد والقتال مقيّدة ببعض القيود كالنجاة من

(1) المصدر نفسه، ص280.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص282.
(3) كتاب الجهاد، ص298.

الظلم، ورفع موانع الدعوة إلى الإسلام، والوقوف أمام الكفر والشرك ومحاربة أسباب الفساد والظلم. ويقول في توضيح ذلك:

«إذا لم تقم الدول الكافرة بالمنع من انتشار الإسلام وتبليغ الدين للناس ونشر معارفه وأحكامه، ولم تشكل سدّاً مانعاً من دعوة الأنبياء والأولياء الصالحين ونوّابهم، ففي هذا الفرض لا تبادر الدولة الإسلامية إلى فعل شيء تجاه هذه الدول، بل هي تنتظر رأي الناس في اختيارهم لما يرونه، وما يختارونه من دين وما يتبعونه من عقيدة»[1].

وفي توضيحه للهدف من رفع الشرك والكفر يقول:

«إنّ حدّ ونهاية هذه الحرب هو بزوال حالة عبادة الأصنام؛ أمّا القتال لأجل الحمل على الاعتقاد بالتوحيد فهذا مما لا يمكن لأحد القيام به؛ لأنّ القتال يكون على أمر بيد الإنسان فعلُه أو تركه، وأما مع فرض كون الاعتقاد بالدين ليس بيد أحد، ففي مثل هذه الموارد لا بدّ من اتباع الدعوة بالحكمة والموعظة كما علّمنا القرآن ذلك»[2].

جوادي آملي: يشير في تفسير الآية الكريمة 193 من سورة البقرة: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ إلى ملاحظة مهمة:

«قاتلوهم لرفع الفتنة، وليس الأمر في قاتلوهم لإجبارهم على اعتناق الدين. وفي آية أخرى قال: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾؛ أي عليكم الوقوف أمام الفتنة، ليصبحوا جميعاً من المسلمين؛ لأن الدين لا إبهام فيه، بل إن الفطرة في كل إنسان تدعوه إلى التسليم لله، وعليه فمتى

(1) منشور جاويد، ج 3، ص17.
(2) المصدر نفسه، ص20.

تم القضاء على الإعلام الفاسد وعلى الفتنة لم يعد هناك من مشكلة، وسوف يُسْلِم الناس، فعليكم بالقتال لإزالة هذا الغبار؛ فالحرب لأجل إطفاء الفتنة وليست لأجل فرض العقيدة»[1].

وفي تفسير الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ يرى أن صدر الآية وردَ بنفي فرض الدين على الكافر، وأما ذيلها فورد فيه تكليف المؤمنين بالتهيؤ لبيان الرشد من الضلال؛ وذلك من خلال إطفاء الفتنة، والعمل على إزالة موانع الدعوة إلى الإسلام:

«إنّ جملة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ وإن سلبت منا تكليفاً معيّناً، ولكن آية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ جعلت على عاتقنا تكليفاً؛ لأنها أمرتنا ببيان الدين للناس»[2].

الرأي المختار: إننا وبملاحظة قوة أدلة الرأي الذي يرى حرية اختيار الدين وعدم الإكراه فيه، لا يمكننا بعد ذلك القبول بأن الجهاد هو لإجبار الناس على اختيار الدين، وتبعاً لذلك يكون الجهاد في عصر الغيبة بذلك الغرض لا مُبرِّر له.

وأمّا في ما يرتبط بالرأي الجديد المبنيّ على مشروعية الجهاد ضد دول الكفر لأجل إزالة تلك الأنظمة التي تَحُول بين الناس ووصول رسالة الإسلام إليهم، فلا بد من القول بأن هذا الرأي الجديد وإن كان أشد عقلانية في موضوع الجهاد، ولكنه لا دليل عليه من نص قرآني أو روائي؛ وأمّا إطلاق أدلة الجهاد التي تأمر بقتال الكفار والمشركين وأهل

---

(1) جريدة جمهوري إسلامي، 5، فروردين، 1370 هـ.ش، ص7، 10، و11.

(2) المصدر نفسه.

الكتاب، فهي مقيدة بآيات وروايات أخرى، أشرنا إلى بعضها في أدلة حرية اختيار الدين[1].

ويبدو لنا أن أهم دليل على هذا الرأي الجديد هو الآية الكريمة:

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾[2].

لكن ملاحظة شأن نزول الآية يوضح لنا أن الآية وحكم الجهاد فيها ناظرٌ إلى مشركي مكة الذين كانوا يؤذون المسلمين الذين بقوا في مكة، وأرادوا إجبارهم بالقوة على الارتداد عن الإسلام. مضافاً إلى شأن نزول الآية، فإن ظاهرها يدل على هذا الأمر أيضاً؛ حيث إنّ المستضعفين طلبوا النصرة على الحكّام الظلَمة. والملاحظة الأخرى، هي أنَّ أقصى ما تدلّ عليه هذه الآية هو مشروعية الجهاد بغرض إبادة الدول الظالمة التي تمنع مواطنيها من الإسلام؛ ولكن من البعيد أن نصل من خلالها إلى الجهاد الابتدائيّ دون أن يطلب الناس في ذلك البلد النصرة ـ فكيف إذا كانت العلاقة مع تلك الدولة علاقة حسنة؟!- وكثيراً ما يكون مثل هذا الجهاد مخالفاً لرغبة مواطني تلك الدولة وسائر الناس، وهذا مخالف لمصلحة الإسلام، وغاية القول إن مشروعية ذلك والمصلحة فيه لا تشمل عصر الغيبة.

---

(1) لمزيد تفصيل انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، حكومت ديني أز منظر شهيد مطهري، ص148 ـ 161.

(2) النساء (4)، الآية: 75.

تَنافي حكم الارتداد مع حرية اختيار الدين؟!

بعد أن أوضحنا الأدلة الدالة على حرية العقيدة، سواء كانت عقيدة الشرك والكفر أم عقيدة أهل الكتاب، تبقى مسألة «الارتداد» وحكم قتل المرتد، وتعارض ذلك مع حرية العقيدة، وتعتبر هذه المسألة من المسائل المعقّدة في هذا البحث. ويرى منتقدو حكم قتل المرتد أن عقوبة القتل لمن تخلّى عن عقيدة الإسلام أو عن بعض تعاليمه الضرورية، أو من وقع في الشك أو الترديد، تتنافى مع الطبيعة وحقوق الإنسان.

وفي تحليلنا للحكم الفقهي المتعلق بالمرتد والجواب عن هذه الشبهة، نجد أنه لا بد لنا من الإشارة إلى ملاحظات أربع رئيسة:

الملاحظة الأولى: حقيقة الارتداد وشروطه

الارتداد مشتقٌ من مادة (ردّ)؛ وهو بمعنى الرجوع والعودة. كما ورد في كتب أهل اللغة: «الردّ صرف الشيء ورجعه والرد مصدر رددت الشيء»[1]، «والارتداد الرجوع ومنه المرتد والردة الاسم من الارتداد»[2].

وأما الارتداد في الاصطلاح الفقهي فله معنيان:

1 ـ الرجوع عن دين الإسلام وتركه؛

2 ـ إنكار بعض التعاليم الضرورية والمسلّمة في الدين؛ كما لو أن

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص172، كلمة (ردّ).

(2) إسماعيل الجوهري، صحاح اللغة، ج 2، ص473؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص386؛ الراغب الأصفهاني، المفردات، ج 2، ص386.

شخصاً بعد اعتناقه الإسلام، قام بإنكار كون الإسلام حقاً لأي سبب من الأسباب واختار ديناً آخر، أو تعليماً آخر أو مع اعترافه بحقانية الإسلام أنكر بعض التعاليم الضرورية كالصلاة والصوم وحكم القِصَاص.

المرتد فِطْري ومِلِّي

قسّم الفقهاء المرتد باعتبار سابقة الإسلام لديه إلى قسمين: «الفِطري» و«المِلِّي». فالمرتد الفطري يُقتل بمجرد ارتداده؛ وأمّا المرتد الملّي، فلا بد أولاً من استتابته ويطلب منه الرجوع إلى الإسلام؛ فإنْ رجع عن ارتداده عُفيَ عنه، وإلّا يحكم عليه بالقتل كالمرتد الفطري. المهم هنا تقديم صورة جلية وواضحة عن هذين القسمين لا سيما مع وجود ثلاثة آراء في هذه المسألة:

1 ـ إسلام أحد الأبوين عند انعقاد النطفة: يرى بعض الفقهاء أن المرتد الفطري هو من كان أبواه أو أحدهما مسلِماً عند انعقاد نطفته. وحكم هذا المرتد هو القتل. ولازم ذلك تحقق وصف الارتداد لو أن الأبوين رجعا عن الإسلام بعد انعقاد نطفة الولد، وتربّى الولد بعد ذلك في بيئة غير مسلمة وذلك لأن مجرد إسلام الوالدين عند انعقاد النطفة يجعله في حكم المرتد الفطري. ويستند أصحاب هذا الرأي كالشهيد الثاني[1]، وصاحب الجواهر[2] إلى ظاهر الروايات حيث ورد فيها التعبير بمثل: «ولد على الإسلام» و«ولد على الفطرة»، كما في الصحيحة:

(1) انظر: مسالك الأفهام، ج 15، ص22، و23.

(2) انظر: جواهر الكلام، ج41، ص604، و605.

«رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب (ع): يقتل»[1] وفي رواية أخرى عن الإمام عليّ (ع) ورد: «أمّا من كان من المسلمين وُلد على الفطرة ثم تزندق»[2]. فقد حمل هؤلاء كلمة «وُلِد» على تكوُّن النطفة؛ لأنّ التولد إشارة إلى بداية الخلقة.

2 ـ إسلام أحد الأبوين عند الولادة: الرأي الثاني يحمل الروايات على ظاهرها ويرى أن المرتد الفطري هو من كان أبواه أو أحدهما مسلماً عند ولادته، وإن خرجا عن الإسلام بعد ذلك، وذهب إلى هذا الرأي كلٌّ من العلاّمة الحلّي[3] والمحقق الجزائري[4].

3 ـ إدراك الإسلام عند البلوغ: الرأي الثالث يرى أن المراد من إسلام الوالدين عند التولّد ـ الوارد في الروايات ـ هو إسلامهم حدوثاً واستمراراً؛ بمعنى أن يبقى الوالدان على الإسلام، وأن يتربى الولد في بيئة مسلمة، وأن يقبل الولد بالإسلام بملاحظة إسلام الوالدَين أو أحدهما، وأن يكون ممّن اطّلع على الإسلام، فإن ارتد بعد ذلك كان مرتدّاً فطريّاً. وبعبارة أخرى: المراد أن يتربّى الولد في بيئةٍ مسلمةٍ وإن مات أبواه عند ولادته. ولهذا الرأي أنصار كثيرون بين الفقهاء كيحيى بن سعيد[5]،

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، أبواب حد المرتدّ، باب 1، الحديث 6، ص546.

(2) المصدر نفسه، الباب 5، الحديث 5، ص522.

(3) إرشاد الأذهان (علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 40، ص191).

(4) نقلاً عن: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص604.

(5) «والمسلم وولد بين المسلمين إذا ارتد فدمه مباح»؛ (الينابيع الفقهية، ج 23، ص391).

والفاضل الهندي[1]، والمحقق الأردبيلي[2]. وقد ذكر الإمام الخميني في بيانه للمرتد الفطري أنّه:

«ولد قبل ارتداده بحكم المسلم فإذا بلغ واختار الكفر، وكذا ولد المسلم إذا بلغ واختار الكفر قبل إظهار الإسلام فالظاهر عدم إجراء حكم المرتد فطرياً عليهما»[3].

وهذا التعريف المذكور مستفاد من بعض الروايات.

ففي معتبرة عمار الساباطي عن الإمام الصادق (ع) قال: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً (ص) نبوته وكذّبه فإنّ دمه مباح...»[4]. ولم يرد في هذه الرواية الإشارة إلى الولادة، وموضوع الارتداد هو أن يكون المسلم بين المسلمين وفي المجتمع الإسلامي؛ أي كان قد آمن برسالة الإسلام في مرحلة من عمره ثم ارتد.

وفي رواية صحيحة أخرى ورد: «سألته عن مسلم تنصّر، قال: يقتل ولا يستتاب»[5]. وفي هذه الرواية ورد تحديد موضوع القتل بالمسلم الذي تنصّر بعد بلوغه، فإن الظاهر من عبارة «مسلم تنصّر» هو أنّ الكفر الابتدائي من الولد بسبب إسلام أبويه عند انعقاد نطفته أو عند ولادته، لا

(1) انظر: كشف اللثام، ج 2، ص435.

(2) «لا شك في كونه فطرياً إذا كان أحد أبويه مسلماً من حين العلوق إلى أن يبلغ، وكان مقيّداً بالشرع، ويعرف أحكام الإسلام، ويعمل به وهذا ظاهر كلامهم»؛ (مجمَع الفائدة والبرهان، ج 13، ص318).

(3) تحرير الوسيلة، ج 2، ص625.

(4) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، أبواب حد المرتد، الباب 1، الحديث 3.

(5) وسائل الشيعة، ج 18، الباب 1، حديث 5.

ينسجم مع الحكم بكونه مرتداً فطرياً؛ وبعبارة أخرى: كما ذكر صاحب الجواهر فإنّ المراد من (رجل) و (مسلم) في الروايات هو المسلم البالغ ولا يصدق على الطفـ[1].

وأمّا الروايات التي ورد فيها التعبير بمثل: (ولد على الإسلام) أو (على الفطرة)، والتي تمسك بها أصحاب القول الأول، فلا بد من القول بأن المراد من التولد على الإسلام فطرة التوحيد حدوثاً واستمراراً، فهي إشارة إلى أمر عرفي ولغوي؛ أي أنَّه قد تغذّى بالإسلام وتعاليمه واختلط بها لحمه ودمه، وبعبارة أخرى: أنه ولد وتربى في ظل الإسلام. وهذا المدّعى تؤيده الروايات الأخرى التي تقدّم ذكرها. مضافاً إلى أنه لم يرد في بعض هذه الروايات أن موضوع الارتداد هو صرف التولد على الإسلام، بل ورد فيها بعض القيود نحو: «ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام»، «ثم تزندق»، والتأمل في هذه القيود يدلّ على المدّعى؛ لأن تحقق الكفر والشرك والخروج عن الإسلام وتبديل الدين مع فرض أنه دان بالإسلام لمدّة ولو وجيزة معقول، وأما الطفل الذي ولد ابتداء في محيط كفر وتربى فيه وليس له من الإسلام إلّا الاسم، فلا يمكن لنا أن نصفه بالكفر بعد الإسلام[2].

شروط تحقق الارتداد

يتوقف ثبوت حكم الارتداد، ومن جملة ذلك القتل على بعض الشروط الخاصة التي نشير إليها هنا[3]:

---

(1) انظر: جواهر الكلام، ج 41، ص603.

(2) انظر: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، (ارتداد نكاهي دوباره)، مجلة حكومت إسلامي، العدد 14.

(3) لمزيد تفصيل انظر: تحرير الوسيلة، ج 2، بحث موانع الإرث، والقول في الارتداد؛=

1 ـ **البلوغ**: أول الشروط وصول المرتد إلى سنّ التكليف والبلوغ؛ وعليه، فلا يجري حكم المرتد على الصبي المراهق (المقارب لسنّ البلوغ).

2 ـ **العقل**: الشرط الثاني أن يكون المرتد عاقلاً، وعلى هذا الأساس لو نطق المجنون بكلام الكفر والارتداد، وجرى لسانه بذلك لا يترتب عليه حكم الارتداد.

3 ـ **الاختيار**: إذا ادّعى المرتد أن ما صدر منه من كلام كفر أو كتابة كذلك عن إكراه وإجبار، لم يثبت في حقه حكم الارتداد.

4 ـ **القصد**: أن يكون المرتد ملتفتاً إلى كلامه واقعاً، وأن يعرف لوازم ما نطق به أو ما كتبه؛ وعليه، فلو نطق بما يوجب الارتداد حالة الإغماء، الغفلة، الغضب الذي يخرج عن السيطرة أو عن طريق المزاح، لم يترتب عليه حكم الارتداد. وهذا الشرط يُخرج بعض الشبهات والإشكالات التي يطرحها العلماء والمفكرون في باب البحث الفكري والعلمي، حيث يكون مرادهم تحليل الأحكام أو فرض ما لو كان الكلام من باب المزاح والتعليق، ولكنه انجرَّ من حيث لا يدري إلى الارتداد، ومثاله: ما وقع أخيراً من قبل بعض الصحف[1].

= محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، أبواب المرتد؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 10، باب حد المرتد.

(1) نُشرت مقالة في مجلة موج، وترتب عليها ردّة فعل سريعة في البلاد، بنحو ذهب بعض العلماء إلى ارتداد كاتب المقالة؛ ولكن المحكمة لم تحكم على كاتب المقالة بالإعدام بسبب عدم إحراز الشرط الرابع أي قصد التوهين؛ لأن أسلوب المقالة كان أسلوب النقد الساخر.

وما ينبغي ذكره هنا هو أن المتهم بالارتداد إذا ادّعى الإكراه أو الإجبار أو عدم القصد، قبل قوله بذلك[1].

5 ـ **كون الارتداد فردياً**: يظهر من خلال ملاحظة مجموع مسائل الارتداد، شرط آخر لإجراء حدّ القتل؛ وهو كون الارتداد فرديّاً؛ بمعنى أنّ حكم القتل إنّما يجري على المرتد متى اختص هو بالارتداد أو كان من ارتد بعدد أصابع اليد؛ وبعبارة أخرى: ألّا يكون الارتداد من قبل جماعة من المسلمين بسبب الدعاية والإعلام الموجّه من أعداء الإسلام؛ فإنه في هذا الفرض لا يؤدي إجراء أحكام الارتداد إلى سدّ باب الكفر.

ذكر بعض الفقهاء المعاصرين ذلك فقال :

«إذا وقع الارتداد من قبل جماعة وبشكل جماعي، لم تجرِ عليهم أحكام الارتداد؛ لأنّ هذا النوع من الارتداد لا يكون عميقاً وجذريّاً؛ بل لعله يكون بسبب الإعلام الموجّه ضد الدين، الأمر الذي يؤدي إلى حصول حالة من الانحراف في العقيدة داخل المجتمع، ومع وجود ذلك لا يمكن الحيلولة دون انحراف عقيدة بعض الأفراد؛ ولذا لا تجري عليهم أحكام الارتداد»[2].

والدليل على شرط هذا الشرط سيرة النبيّ (ص)، وسيرة الإمام عليّ (ع) على عدم إجراء أحكام الارتداد لو صدر من جماعة أو قوم.

---

(1) هذه الفتاوى مقتبسة من كتاب تحرير الوسيلة للإمام الخميني، ج 2.

(2) جعفر السبحاني، مباني حكومت إسلامي، ص431.

الملاحظة الثانية: استعراض الآراء حول الارتداد وأحكامه[1]

بعد إثبات أصل الارتداد، تعدّدت الآراء في تنفيذ مثل هذا الحكم، نشير إليها هنا:

1 ـ سقوط الحكم بالتوبة

ذهب أكثر الفقهاء إلى أن حكم الارتداد يجري في المرتد الفطري دون أن يستتاب، واعتبر بعضهم أنه يستتاب، فإن تاب المرتد الفطري سقط عنه حكم القتل. وهذا الرأي ذهب إليه الإسكافي (المتوفى سنة 382 هـ. ق)[2]، وكذلك ابن البرّاج (المتوفى سنة 481 هـ. ق) فإنّه وإن ذهب إلى وجوب قتل المرتد الفطري، ولكنه يصرّح بسقوط حد القتل عنه لو تاب[3]. وذكر الشهيد الثاني رأي مشهور الفقهاء بعدم قبول توبة المرتد الفطري، ولكنه يرى أن لسان الأدلة المعتبرة عامّ ومطلق، فيشمل المرتدّ أيضاً[4].

وينتصر لهذا الرأي من المعاصرين الشيخ محمد جواد مغنية، مكارم الشيرازي، جعفر السبحاني والسيد محمد الشيرازي. وسوف نتعرض لذلك في الصفحات القادمة.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه الآراء انظر: للكاتب، ارتداد وپاسخهاي متفاوت آن، مجلة علوم سياسي، صيف 1381.

(2) إن الارتداد على قسم واحد، وإنه يستتاب فإن تاب وإلّا قتل، نقلاً عن: زين الدين العاملي، مسالك الأفهام، ج 2، ص451؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص608.

(3) وإذا كان المرتد مولوداً على فطرة الإسلام وجب قتله من غير استتابة، فإن تاب لم يكن لأحد عليه سبيل، (المهذّب، ج 2، ص552).

(4) انظر: مسالك الأفهام، ج 2، كتاب القضاء؛ الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج 11، ص17.

2 ـ سقوط الحكم عند الجهل وشبهه

في مسألة إنكار ضروري الدين رأيان: يرى جماعة أن الضرورة أي الحكم الواضح من الدين له موضوعية، وأنه بمجرد إنكاره يترتب عليه حكم الارتداد، سواء كان ذلك الإنكار عن علم واطلاع أم من باب الشك والجهل؛ ولكن جماعة يرون أن إنكار الضروري هو في طول إنكار الدين والشارع، ويؤكدون على أنّ إنكاره ارتداد؛ لأنه في حكم إنكار الدين والشرع، ولذا كان حدّه القتل؛ وأمّا لو كان عن جهل وترديد، فلا دليل على رجوعه إلى إنكار أصل الدين والشرع؛ ولذا استثنى العلامة الحِلِّي الجاهل ومَن عرضَت له الشبهة من حكم المرتد، وذكر أن حكمه الاستتابة أولاً[1]. وفي موضع آخر اعتبر أن حكم المسلم الذي أنكر عالمية رسالة النبيّ محمد (ص) أو أصل وجوده المبارك هو التنبيه والإرشاد[2].

وقد ذكر جماعة من الأعلام أن الشرط في جريان حكم المرتد التفات المنكر وعلمه بقيد كونه من ضروري الدين؛ وذلك كالسيد محمد كاظم اليزدي (صاحب العروة)[3]، المقدّس الأردبيلي[4]، الفاضل الهندي[5]، صاحب الجواهر[6]، ومن المعاصرين، الحكيم، الخوئي،

---

(1) انظر: الحسن بن يوسف الحلي، تحرير الأحكام، ج 2، ص236.

(2) «ولو جحد عموم نبوّته (ص) أو وجوده نبّه على ذلك»؛ (إرشاد الأذهان، كتاب الحدود).

(3) العروة الوثقى، كتاب الزكاة.

(4) مجمع الفائدة والبرهان، ج 13، ص340.

(5) كشف اللثام، ج 2، كتاب الحدود، المقصد الثامن وكتاب الإرث، بحث موانع الإرث.

(6) جواهر الكلام، ج 6، ص46، 49.

الإمام الخميني، الگلبيگاني، الشعراني، المنتظري، الشيخ جواد التبريزي، الفاضل اللنگراني، مكارم الشيرازي، الصانعي[1]، السبحاني[2] والخامنئي[3].

3 ـ سقوط حكم الارتداد مع عدم إظهار ذلك

لا يرى بعض الفقهاء جريان حكم الارتداد بمجرد الاعتقاد بما يوجب ذلك، بل يرون تقيّد ذلك بفرض إظهار ذلك من قبل المرتد؛ ومن هؤلاء أبو الصلاح الحلبي[4]، صهر الدشتي[5] أحد تلامذة السيد المرتضى، ومن المعاصرين الموسوي الأردبيلي[6]. فحكم الارتداد إذاً لا يجري بمجرد الاعتقاد بالعقيدة الفاسدة من قبل المرتد، بل إجراء الحكم بسبب إظهاره لذلك وتسرّب تلك العقيدة الفاسدة إلى الآخرين.

4 ـ اختصاص الحكم بالمعاند

من عدل عن دين الإسلام أو أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، فإنكاره يُتصوّر على نحوين: النحو الأول، أن يكون عن عناد للإسلام والمسلمين، ويكون دافعه للإنكار إضعاف جبهة الإسلام وتقوية جبهة الكفر وحفظ مصالحه الدنيوية والزعامة؛ كما كان عليه الحال في أكثر

---

(1) انظر: الرسائل العلمية للمذكورين، باب النجاسات، بحث الكافر.

(2) الإيمان والكفر في الكتاب والسنّة، ص50، 59؛ مباني حكومت إسلامي، ص431.

(3) رسالة أجوبة الاستفتاءات، ج 1، ص92، السؤال 332، 348.

(4) «الرِّدَّة إظهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة النبيّ (ص) أو بشيء من معلوم دينه»؛ (الكافي في الفقه، ص311).

(5) «الارتداد هو أن يظهر الكفر بالله تعالى وبرسوله والجحد بما نعم به...»؛ (الينابيع الفقهية، ج 9، ص171).

(6) ارتداد نگاهي دو باره، مجلة حكومت إسلامي، العدد 14، ص79.

ما وقع من الارتداد في صدر الإسلام[1]؛ وذلك كجبلة بن الأيهم الذي ارتد بسبب إصرار النبيّ (ص) على إقامة الحدّ عليه، أو القبيلة التي ارتدت بسبب إجراء حد الزنا على امرأة منها، وبعض القبائل لمجرد ارتداد زعيم القبيلة عن الإسلام. ويمكننا وبكل جرأة أن ندّعيَ أن أكثر نصوص الارتداد ناظرة إلى مثل هذا الارتداد. وفي ذلك يقول آية الله الخامنئي:

«إننا وبملاحظة آيات الارتداد، ربما نصل إلى أن الإسلام أراد بهذه العقوبة أن يحفظ الإيمان بالإسلام. وسبب الغضب الإلهي على المرتدّين ومن يخرج عن الدين، هو أن هؤلاء فضّلوا الحياة الدنيوية والأهواء النفسية على الحياة المعنوية والفطرة الإنسانية وعلى الآخرة. فالقضية لم تكن مجرد تبديل العقيدة، بل القضية كانت أنّ من الناس من أراد لأجل أغراض مادية وبهدف الوصول إلى الهوى النفسي أن يوجه ضربة إلى النظام الإسلامي، وذلك ضمن غطاء هو ترك الإيمان بالإسلام؛ وهذه قضية أخرى، ولذا كانت شدة الإسلام في مواجهة ذلك»[2].

والنحو الآخر، هو ألّا يكون الارتداد بسبب حبّ الزعامة أو العناد، وكثيراً ما ينشأ من الجهل وقصور الفكر. وهذا القسم من الارتداد داخل تحت ما كان عن شبهة وجهل ـ وقد تقدّم سابقاً ـ أن جمعاً غفيراً من الفقهاء يرى سقوط الحد في هذه الحالة.

---

(1) انظر: الواقدي، كتاب الردّة، ص83، 144؛ عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، مجلة حكومت إسلامي، العدد 13.

(2) نقلاً عن: مجلة أنديشه حوزة، السنة الرابعة، العدد 2، ص39.

5 ـ اختصاص الحكم بالمُحارِب

ذكر بعض المعاصرين أن حكم القتل في المرتد يتوقف على الارتداد وإظهار ذلك، والقيام بمحاربة دين الإسلام، والسعي للقيام بتحركات سياسية[1]، لكن الرأي لا أساس فقهي متين له.

6 ـ اختصاص الدولة الدينية بإجراء هذا الحكم

إلى هنا نكون قد أشرنا إلى آراء مختلف الفقهاء في تعريف الارتداد وشروط إجراء حكمه، ولكن ما ينبغي ملاحظته هنا أن أكثر الفقهاء يرون أنّ إجراء مثل هذا الحكم هو من صلاحيات الفقيه الجامع للشرائط، ولو أنّ أحداً بادر إلى قتل المرتد دون إذن من الحاكم الشرعيّ، فهو مضافاً إلى ارتكابه الإثم بذلك، يقدّم للمحاكمة فإذا لم يثبت ارتداد المقتول، حكم عليه بقصاص النفس. فإن أكثر الفقهاء التزموا بأن تنفيذ الحدود من صلاحيات الحاكم الشرعي، كما صرّح بعضهم بهذا الأصل في مسألة الارتداد؛ ومن هؤلاء: الشيخ المفيد[2]، ابن فهد[3]، العلامة الحِلّي[4]، الشيخ الطوسي[5]، الشهيد الأول[6]، الفاضل الهندي[7]، الإمام

---

(1) انظر: محمد حسن المرعشي، «ارتداد وأحكام آن از نظر منابع حقوق در اسلام»؛ مجلة قضائي وحقوقي دادكستري، العدد 9، ص38؛ محسن كديور، كيان، العدد 45، ص16.

(2) المقنعة، ص43.

(3) المهذب البارع، ج 4، ص342.

(4) تلخيص المرام وتبصرة المتعلمين، كتاب الجهاد، ص52.

(5) المبسوط، ج 7، ص25، 384.

(6) الدروس، ج 2، ص51.

(7) كشف اللثام، كتاب الحدود.

الخميني[1]، وآية الله الخامنئي[2]، فإنهم ذكروا أنَّ إقامة الحدود من شؤون الحاكم الإسلامي والدولة الإسلامية.

الملاحظة الثالثة: فلسفة حكم الارتداد

لا بد لنا من القول في ما يرجع إلى فلسفة حكم الارتداد، بأن الأحكام الإسلامية لمّا كانت تابعة للمصالح والمفاسد، كان في حكم المرتد مصلحة وحكمة لا بد لنا من الكشف عنها:

1 ـ أصل الوقاية من الضلال

لقد أرسل الله عزّ وجلّ لهداية الإنسان شرائع ورسلاً، وكل شريعة تُكمل الشريعة التي سبقتها؛ ولكن هذه الشرائع لم تسلم بمرور الزمان واختلاف المكان من تحريف أتباع الدنيا، بنحو ابتليت الشريعتان السماويتان اليهودية والمسيحية بأنواع من التحريف أدَّت إلى ضياع كتابهم الديني أيضاً.

من جهة أخرى، لمّا كان الإسلام هو الدين الخاتم والكامل والجامع لكافة الأديان السماوية[3]؛ كانت الدعوة إلى أتباع سائر الأديان لرفع اليد عن تلك الأديان المحرّفة والناقصة والإيمان بالشريعة الجامعة والتامة. ولم يشرّع الإسلام في هذه المرحلة أي عقوبة دنيوية على من لا يرضى بتعاليم الإسلام، بل خصّ نظام العقوبات بالمسلمين الذين ولدوا في

---

(1) انظر: تحرير الوسيلة، ج 1، كتاب الأمر بالمعروف، ص63.

(2) انظر: أجوبة الاستفتاءات، ج 1، السؤال 1090.

(3) للمزيد انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، كندوكاوي در سويةهاي بلوراليزم، ص85، وما بعدها.

مجتمع مسلم وفي أسرة مسلمة وكانت تربيتهم في ظل ذلك، ومع إحاطتهم بما في الإسلام من مزايا بالقياس إلى سائر الأديان، فإنهم ينزعون إلى ترك هذا الدين والاعتقاد بتلك الأديان؛ والإسلام لا يسمح بذلك، فإن تعاليمه لا تسمح لأتباعها بترك هذا الدين الكامل؛ أي الصراط المستقيم الوحيد وطريق السعادة ليذهب إلى طرق الضلال. فالإذن بذلك هو بمثابة عدم الوقوف أمام ضياع الإنسان بسبب احترام حرية اختياره؛ ولذا وضع الإسلام أشد العقوبة في حق المرتد لأجل ضمان نجاة أتباعه، لسد الباب أمام مثل هذا الأمر.

شبهة التعارض مع حرية العقيدة وحقوق البشر

من خلال التأمل في ما ذكرناه يظهر ضعف بعض الشبهات والإشكالات التي ترى تنافيَ حكم الارتداد مع حقوق البشر وحرية العقيدة ـ والتي طرحها بعض المفكرين ـ؛ لأنّ ما يترتب على ترك الإسلام أي الارتداد ليس إلا الضلال والخسران؛ ونتيجة ذلك الابتعاد عن الله والوقوع في العذاب الأخرويّ، وفي الواقع ليس في الارتداد أي نفع وحق منتظر من قبل البشر حتى يكون سدّ الباب أمام ذلك تضييعاً لحقوق الإنسان.

وأمّا ضعف الإشكال على ذلك بأنّ: «من كان له الحق في اختيار دينه، لماذا لا يحق له ترك ذلك الدين؟ فهل يسلب منه هذا الحق بعد اختياره للدين؟»[1] فقد اتضح أيضاً. فللإنسان الحق في اختيار الدين الكامل الذي يسوقه إلى ما فيه سعادته الأبدية؛ ولكن هل يرى لنفسه

(1) عبد الكريم سروش، كيان، العدد 46، ص25.

الحق في ترك هذا الدين إلى حيث الضلالة والعذاب والابتعاد عن الله؟! فإن قيل في الجواب، كثيرا ما يكون في اختيار دين آخر من قبل المرتدّ لأجل اتباع الحق والعبودية وتبديله لدينه إنّما هو نتاج بحث وتدقيق، قلنا في ردّ ذلك: إنّ مثل هذا المرتد لا يكون معانداً وهو خارج عن المرتد العقيدي، وعلى رأي لا يجري عليه حكم الارتداد.

وأمّا الرأي الآخر، الذي يتبنّى قتل كل مرتد، فإنّ فلسفة مثل هذا الحكم هو تقديم مصلحة المجتمع والأكثرية على مصلحة الفرد؛ وتوضيح ذلك أنّه مع فتح باب الارتداد يخرج الكثير من ضعاف الإيمان عن الصراط المستقيم، ولأسباب مختلفة كصرف تعرضه لشبهة أو صعوبة أحكام الإسلام، فحكم المرتد ليس لشخص المرتد، بل لأجل الحيلولة دون ارتداد الآخرين.

2 ـ مواجهة التآمر (الحكم السياسي والحكومتي)

إن ملاحظة شأن النزول في آيات الارتداد يرشدنا إلى أمر وهو أنه في صدر الإسلام سعى أعداء الإسلام؛ سواء كانوا من اليهود أم النصارى لأجل إضعاف معنويات المسلمين وحقانية الشريعة الإسلامية، إلى توجيه أتباعهم نحو إظهار الاعتقاد بالإسلام، ثم الخروج منه بعد مدّة قصيرة؛ بدعوى أنه ليس ديناً حقاً ولا عقلانية فيه؛ وبذلك يتم إضعاف معنويات المسلمين وإيجاد خلل في تعاليم الإسلام وهو في بدايات ظهوره.

وقد هدّد القرآن الكريم بعض المسلمين لميلهم إلى الارتداد، بأن ذلك موجب لبطلان أعمالهم السابقة (حبط الأعمال) وبعذاب جهنم،

وأصدر النبيّ (ص) حكمه بقتل المرتدّ لأجل الوقوف أمام هجوم أعداء الدين، والخروج بالإسلام من المؤامرة المحاكة ضده.

وفي ذلك قال بعض المعاصرين:

«إذا كان الإسلام قد تشدد في ما يرجع إلى حكم المرتد، فإنّ لذلك فلسفةً مهمة، ولهذا الموضوع بعده السياسي العميق»[1].

وهذا الملاك يمكن أن يطرح اليوم، وأن يكون سعي أعداء الإسلام لإلغاء حكم قتل المرتد، لإضعاف الإسلام ومعتقدات المسلمين، ليقدم هؤلاء بعد ذلك على طرح شبهاتهم حوله من أنه دين غير عقلانيّ وليس بالحق؛ وعليه، فلمّا كانت علّة وملاك وضع حكم الارتداد باقية، كان المعلول لها أيْ حكم القتل باقياً؛ ولذا لا تكون دعوى أن هذا الحكم مختصّ بعهود ضعف الإسلام[2] دليلاً، بل هي دعوى لا دليل عليها[3].

3 ـ تقديم حقّ الله على حقّ الناس

الأمر الآخر هنا هو أننا لو أردنا تجاهل ما ذكرناه، ولم نتمكن من بيان الهدف والعلة من قتل المرتد، يمكننا أن نلجأ في بيان ذلك إلى الوجه التالي، وحاصله أنّ الله عزّ وجلّ المفيض لهذا الوجود. ووجود كافة الممكنات ومنها هذه الحياة البشرية معلول للفيض الإلهي، فهذا الإله له حق عظيم على الإنسان لا يمكن عدّه ولا حصره، بل الإنسان

(1) ناصر مكارم الشيرازي، مجلة مكتب إسلام، (تير، 1363 هـ. ش)، ص11، و(شهريور سنة 1363 هـ.ش)، ص14.

(2) عبد الكريم سروش، كيان، العدد 45، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص31.

مملوك وعبد متمحض في العبودية له، فله التصرّف في خلقه بما شاء؛ وغاية ما أراده الله عزّ وجلّ من هذا الإنسان مقابل كل ما أنعم به عليه من نعم وكمالات هو أن يؤمن بالدين، وأن يأتمر بأوامر الشرع. ولم يقم إطلاقاً بفرض عقاب على الجاهل المحض، وأما من آمن بدين الله عن علم وبصيرة ثم ترك ذلك الدين لأي سبب كان ذلك، فلله عزّ وجلّ سلبه تلك النّعم التي أنعم بها عليه، غاية الأمر أنه جعل إنفاذ هذه العقوبة لنبيّه (ص)، ليكون في ذلك عبرة للآخرين.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان إذا كان يتمتع ببعض الحقوق الطبيعية، كالحق في الحياة والعقيدة، فإنّ هذه الحقوق هي في مقابل حقوق سائر الناس لئلاّ يتعدّى أحد على حق غيره؛ وأمّا القول بأن للإنسان حقّاً على خالقه المنّان، وأنه ليس له سلبهم هذا الحق فهذا في غاية الضعف ولا أساس له، ويكفي في بطلانه نفس تصوّر أن الله عزّ وجلّ هو الخالق المنّان وأنّ العبد هو الممكن؛ فلا حق في الواقع لهذا الإنسان أمام خالقه حتى يتم النظر إلى حكم الارتداد بهذا النحو[1]. وبعبارة أخرى: مع تعارض الحقَّين حق الله وحق الناس (حق الله المتعلق بإنهاء حياة هذا الإنسان وحق الناس) كان حق الله مقدّماً على حقّ الناس، نعم، هذا يتوقف على الإيمان بالله عزّ وجلّ.

4 ـ قصور العقل عن معرفة علل الأحكام

تقدّم سابقاً أن الأحكام الدينية تابعة للمصالح والمفاسد، وأن حكم الارتداد لا يخرج عن هذا الأصل، وأمّا لو فرضْنا أن العقل لم يتمكن من

---

(1) انظر: عبد الكريم سروش، كيان، العدد 46، ص15.

معرفة علّة حكم الارتداد، ولم يصل إلى نيل ذلك، فليس له أن يتّخذ موقفاً حاسماً مقابله، وأن يراه من العنف ومجرداً عن الإنسانية. أفلا يحكم العقل بقصور معرفته بهذا الإنسان والأخذ بهذا الحكم تَعَبُّداً، لأنّه حكم سماوي رباني؟!

هذا هو حال الحكم في قتل المرتدّ. وذلك بملاحظة أن الرواياتِ المتواترة عن النبيّ (ص) والإمام عليٍّ (ع)، والسيرة العلمية لهما ولسائر الأئمّة تدل على هذا الحكم المذكور، فالعقل يسعى لمعرفة الحكمة والعلة من ذلك، ولكنه إذا لم يتوصل إلى ذلك قبل به تَعَبُّداً.

5 ـ تحديد كون الأحكام مؤقّتة عند الفقهاء

إذا علم الفقهاء وتيقنوا بأن حكماً إلٰهياً قد ورد عليه التخصيص أو النسخ من قبل حكم إلٰهي آخر، ففي هذا الفرض من يملك أهليّة بيان الأحكام الشرعيّة، أن يحدّد كون الحكم المعين مؤقتاً أو دائمياً من خلال الرجوع إلى الأدلة المعتبرة، وإنفاذ حكم الارتداد أو نَفْيِه.

وأمّا دعوى غير المختصين بالعلوم الدينية بأنّ أحكام الشرع تابعة لخصوصيات ثقافة ذلك الزمان، وأن تلك الأحكام تبطل بانقضاء ذلك الزمان وبهذا لا تعود لها مشروعيّة[1]، فهي دعوى لا دليل عليها وتحليل صدر من غير أهله.

حرية المذاهب

المراد من حرية المذهب بالمعنى الأخص أي حرية المذاهب

---

(1) كيان، العدد 45، ص30، 31.

والفرق المختلفة المتشعبة من دين واحد. حيث انقسم المسلمون كلامياً إلى مذاهب ثلاثة معروفة: الأشاعرة، المعتزلة والشيعة؛ وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث تتشعّب بدورها إلى فرق متعددة؛ وأمّا من الناحية الفقهية فإنّ المسلمين على فرقتين: مذهب أهل السنة ومذهب الشيعة.

واختلفت آراء فقهاء الإمامية في مقابل أهل السنّة، فظهرت عندهم أحكام متضادة، وأمّا في ما يتعلق بالأحكام الدنيوية أي العشرة مع أهل السنّة والتعايش معهم، فإنّ النظرة إلى ذلك هي أنهم كالشيعة، وإن وقع النقاش في مصيرهم الأخروي وأنه هل تكتب لهم النجاة في الآخرة[1]؟ نعم، بعض المتشدِّدين من كل طائفة تذهب إلى تكفير الطائفة الأخرى، وقد ورد التعرّض لها في كتب التاريخ[2].

وعلى أساس هذه النظرة الموحّدة بين أهل السنة والشيعة في مجال النشاط السياسي، فإن دستور الجمهورية الإسلامية يرى التساوي في الحقوق بين أهل السنة والشيعة، وأن المسلمين كافة من شيعة وسنة هم أمّة واحدة[3]، فقد جاء فيه:

«الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير.

---

(1) انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، نظرية جدا انگارى امامت أز أصول دين، مجلة نامة مفيد، (صيف 1377).

(2) انظر: مجلة حوزة، العدد 19، ص60، والعدد 14 س 80؛ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج 1، ص190.

(3) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 11.

وأمّا المذاهب الإسلامية الأخرى، والتي تضمُّ المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية)، وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم.

وفي كل منطقة يتمتع أتباع أحد هذه المذاهب بالأكثرية، فإن الأحكام المحلية لتلك المنطقة ـ في حدود صلاحيات مجالس الشورى ـ تكون وفق ذلك المذهب، هذا مع الحفاظ على حقوق أتباع المذاهب الأخرى»[1].

حرية القراءات المختلفة

قد تتعدّد الآراء داخل المذهب الواحد من قبل أهل الخبرة في تحليلهم لموضوع من الموضوعات، وهذا أصل معتبر في الفقه، بل إنّ بنيان علم الفقه وكذلك آراء الفقهاء يقوم على كون الأحكام غير قطعية بل ظنية اجتهادية؛ ولذا ذكر صاحب المعالم عند تعريفه للفقه بأنه «العلم بالأحكام» وفسّر العلم بالظن والاجتهاد لتحصيل الظن بالحكم الشرعي[2]. وعلى هذا الأساس نشاهد اختلاف الآراء وفتاوى الفقهاء

(1) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 12.

(2) «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلته التفصيلية . . . فيحمل العلم على معناه الأعم، أعني ترجيح أحد الطرفين وإن لم يمنع من النقيض وحينئذ فيتناول الظن. . . الاجتهاد فهو استفراغ الفقيه وسعَه في تحصيل الظن بحكم شرعي»؛ (معالم الأصول، ص23، 24، 232).

وتضادها في الموضوع الواحد، أو نرى حالات يعدِلُ الفقيه عن رأيه الأول إلى رأي آخر[1].

إن كون الاجتهاد ظنّيّاً عند الإمامية هو النقطة الفارقة بين فقه الإمامية وفقه أهل السنة (المصوبة)؛ لأن فقه الإمامية قام على أساس أصل (التخطئة)، وطبقاً لهذا الأصل يكون الحكم الواقعي واحداً، وهو ما عليه في نفس الأمر، وأمّا فتوى الفَقيه فمن الممكن أن تكون مطابقة للواقع ويقال لها إنّها أصابت الواقع، ومن الممكن ألّا تكون مطابقة للواقع ويقال حينئذ إنّها أخطأت الواقع؛ نعم يُعْذَرُ الفقيه حتى مع فرض الخطإ وله الأجر؛ وذلك بافتراض أن فتواه قامت على أساس الأدلة العلمية المعتبرة: «للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد»[2].

ولكنّ جمعاً من علماء الأصول وفقهاء أهل السنة أنكروا وجود حكم واقعي مُنْصَبٍّ على الأشياء، وذهبوا إلى أن الحكم الواقعي هو فتوى الفقيه نفسها[3].

وإن ثمرة كون الاجتهاد في علم الفقه ظنيّاً وكذلك في سائر العلوم كعلم السياسة، الكلام والتفسير هو حرية القراءات المختلفة وكونها حجة، ولا يمكن لأي عالم أن يدعي أن ما توصل إليه هو المطابق للواقع

---

(1) لمعرفة تعدد قراءات العلماء من مسألة التوحيد إلى ولاية الفقيه، انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، إسلام قرائت ها وإمام خميني، مجلة نامة مفيد، العدد 20.

(2) لمزيد تفصيل انظر: الكتب الأصولية، باب الاجتهاد والتقليد.

(3) انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج 2، ص102؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص413؛ محمد الخضري، أصول الفقه، ص376؛ الشهرستاني، المِلَل والنحل، ج 1، ص184.

دون رأي غيره، أو يلتزم بتكفير من التزم برأي مخالف له؛ نعم، لكون العلوم الدينية اجتهادية وظنّيّة آثار غير مرغوب بها أيضاً. وأوّل هذه الآثار هو احتمال كونها خطأ وإن لم يلتفت صاحبها إلى خطإه، بل كان يصف قراءته تلك بأنها مطابقة للواقع، ويرى قراءة غيره هي الباطل أو يلجأ إلى تكفير صاحب الرأي الآخر ويحكم عليه بالقتل. ويمكننا أن نلحظ شواهد متعددة على ذلك في تاريخ الأديان كما في الإسلام ـ سواء عند الشيعة أم السنّة ـ وفي عشرات الموارد[1].

إن لازم القول بتعدد القراءات هو حرية إظهار هذه القراءات، بل إعطاء حصانة لصاحب القراءة، وذلك في سبيل أن توصل عملية اختلاف الرأي واختلاف القراءات إلى تطور المعارف الدينية. وفي ذلك يقول الإمام الخمينيّ:

«لا بدّ وأن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً في الدولة الإسلامية دائماً، وطبيعة الثورة والنظام تقضي دائماً الاختلاف في الرأي الاجتهادي، الفقهي في مختلف المجالات وأن يتمّ التعبير عنها جميعاً بحرية تامّة، وليس لأحد الحق في المنع من ذلك»[2].

وقد ورد النص على حرية الاجتهاد بين الفقهاء الجامعين للشرائط في المادة الثانية من الدستور.

(1) ممن كُفِّر الخواجة نصير الدين الطوسي، صدر المتألهين، الفيض الكاشاني والسيد جمال الدين الأسد آبادي. ولم يسلم الإمام الخميني من ذلك أيضاً. كما ذُكِر أن بعضهم كان يُطهِّر إناء الماء بعد استخدام ولده مصطفى له في المدرسة الفيضية، لأن بعض المتحجرين كان يرى كفر الإمام بسبب تدريسه للفلسفة. (انظر: صحيفة النور، ج 21، ص91).

(2) المصدر نفسه، ص47.

ويوصي الإمامُ الخميني العلماءَ بعدم تكفير بعضهم بعضاً أو اتهام بعضهم بهجانة الفكر والالتقاط فيقول:

«يشعر اليوم الكثير من الشباب والعلماء بالحرية في الدولة الإسلامية؛ حيث يمكنهم التعبير عن آرائهم في مختلف المسائل والموضوعات المتعلقة بالإسلام. ويتم الاستماع إلى كلامهم برحابة صدر ولو وقعوا في الخطإ بُيّن لهم الصواب والصراط المستقيم بلغة المحبة والصداقة. ولا بد من الإلتفات إلى عدم إمكان تجاهل أحاسيسهم وعواطفهم ولا اتهامهم بالانحراف والالتقاط، لنلقيهم جميعاً في وادي الشك والترديد»[1].

وفي المجال السياسي يرى الإمام التعددية السياسية، وحرية وجود قراءات سياسية مختلفة، نعم لا بد وأن تكون مؤيَّدة بالدليل. والشاهد على هذا وجود قراءتين أو جناحين عند علماء الدين، وكان الإمام يؤيد كلا الجناحين في الجملة. وقمة هذا هو موافقته على انفصال (مجمع روحانيون) عن (مجمع روحانيت). وقد أعلن عن موافقته على ذلك بقوله:

«الانفصال بمعنى حرية التعبير الرأي المستقل وتأسيس جديدة، لا يعنى الاختلاف والتفرقة ... إنني أدعو لكم ولكافة من يعيش همَّ الإسلام، وأسال الله للجميع التوفيق»[2].

حرية التعبير

تقدّم أن حرية إقامة الجمعيات والتجمعات والعقيدة هي من

---

(1) صحيفة النور، ج20، ص243.

(2) المصدر نفسه، ج 21، تاريخ 25 ـ 1 ـ 1367 هـ.ش، ص28.

المصاديق البارزة للحريات المدنية. وحرية التعبير هي أيضاً من المصاديق البارزة للحريات المدنية، وهي ما سوف نعالجه الآن.

مجالات حرية التعبير

تشمل حرية التعبير مجالاتٍ وساحات مختلفة نشير إليها بالآتي:

1 ـ إظهار العقيدة

المجال الأول لحرية التعبير، هي حرية إظهار العقيدة والرأي في مختلف المسائل.

2 ـ النقد وتقديم الاقتراحات

المجال الثاني لحرية التعبير، هو النقد أو تقديم الاقتراحات في ما يتعلق بما يقوم به الآخرون لا سيما الحكّام وأصحاب السلطة. وعلى أساس هذه الحرية، لأيِّ شخصٍ الحق في نقد ما يقوم به الآخرون سواء كانوا أشخاصاً طبيعيين أم معنويين. وهذه الحرية تُمارس اليوم في المجال السياسي من خلال الأحزاب والجماعات السياسية، ومن أشكال ذلك الرسائل المفتوحة التي توجّه إلى مسؤولي الدولة والتي تنشر في وسائل الإعلام.

3 ـ حرية الصحافة وسائر وسائل الإعلام

لقد كانت وسيلة التعبير في القديم، بالخطابة واللسان فقط، وأمّا اليوم فإننا نشهد وسائل أخرى سريعة في وصولها إلى ملايين البشر. وتشكّل الصحف إحدى وسائل الإعلام التي لها دور مهم في بيان دور الأشخاص الطبيعيين والمعنويين لسائر أفراد المجتمع، بنحو يُطلق عليها

تسمية «السلطة الرابعة». وإلى جانب الصحف، هناك وسائل الإعلام الأخرى كالكتب، والراديو، والتلفزيون، والإنترنت في المجالات التي تقوم بالعمل الإعلامي سواء في ذلك مجال السياسة، أو الفن أو الدين. وهذه الوسائل الحديثة تدخل تحت أصل حرية التعبير.

آراء الفقهاء المعاصرين

بعد هذا البيان الإجماليّ لمجالات حرية التعبير، نشير إلى آراء بعض الفقهاء المعاصرين؛ إذ إنّ معالجة قضية حرية التعبير في المجال السياسي بين الفقهاء ترجع إلى الثورة المشروطة، حيث انقسم العلماء إلى مؤيِّد لها ومُعارِض. وقد التزم المؤيدون ومن خلال رؤية إنسانية وإسلامية مسألة الحرية، وقدّموها على أساس كونها من أحكام الدين؛ وأما المعارضون فقد ارتابوا منها، وظنّوا أن في نشر الحرية خطراً على الدين؛ كما ورد في كتاب «إرشاد الغافل» المنسوب إلى الشيخ فضل الله النوري:

«أيها الأخ العزيز، ألا تعلم أن حرية القلم والتعبير تتنافى مع القانون الإلٰهي من جهات كثيرة، ألا تعلم أنه يترتب على ذلك أن تتمكن كافة الفرق الملحدة والزنادقة من نشر كلمات الكفر التي تنطق بها على المنابر وفي الصحف؟!»[1].

إنّ السبب الذي أدّى إلى مخالفة علماء الدين للحرية يرجع في

---

(1) تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل، ص285، 332، نقلاً عن غلامحسين زرگري نجاد، رسائل مشروطيت، ص50. وللمزيد حول آراء الشيخ فضل الله النوري، انظر: محمد تركمان، رسائل، إعلامية ها، مكتوبات... شيخ شهيد فضل الله النوري، ج1، ص149.

الحقيقة إلى الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الإضرار بالدين[1]؛ وأمّا العلماء والفقهاء المؤيدون فإنهم ومن خلال توضيحهم للمراد من الحرية، يفسّرونها بنحو لا يستلزم الإخلال بالأحكام الدينية، ومن خلال ذلك يؤمنون بأصل حرية التعبير في الإسلام وفي الفقه.

آية الله النائيني: النائيني هو من الفقهاء والأصوليّين البارزين واللامعين المعاصرين، ممّن أيّد حرية التعبير، وقد أوضح رأيه السياسي في كتابه القيّم «تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة».

السيد نصر الله التقوي:

«الحرية في القول وأحكام ذلك هو لبيان المصالح العامّة والمصالح النوعية، فلكلٍّ من يرى خيراً للناس أن ينطق به وأن يدوّنه دون خوف، فإن كان صحيحاً قبِلَه، وإلّا رُدّ عليه بالدليل والبرهان»[2].

الملاّ عبد الرسول الكاشاني:

«الفرق بين الإنسان والحيوان في الحرية والعبودية. فالإنسان لا بدّ من أن يكون حرّاً، وما لم يكن حراً لا يكون إنساناً، حريّة الإنسان تعني... أن يعطى حرية الكتابة والنشر والعقيدة والحركة والسكون وغير

(1) يذكر الشيخ فضل الله في بيان رأيه التالي: «الحرية في الإسلام هي كفر، لا سيما تلك الحرية التي يتصورها الناس... أما في حرية التعبير شيء واحد فقط ولخير الناس فقط، إذا خطر شيء على ذهن أحد يتحدث به، لا غير، وأما الحرية التي هي إلى الحد الذي يستلزم الإهانة لأحد، فهل قيل إنّ من له مثل هذه الحرية فإن له إهانة الناس؟ هل تعني أن له أن ينطق بالفحش أو يكتبه؟... من هذه الأمور يظهر أن حرية القلم والتعبير هي لأجل أن يسمح للصحف أن تكتب ما تشاء في الأئمة الأطهار وأن تنسب لهم ما تشاء»؛ (محمد تركمان، رسايل، إعلامية ها، ص365، نقلاً عن محيط مافي).

(2) غلامحسين زرگري نجاد، رسائل مشروطيت، ص272.

ذلك. . . وإذا أراد طبع شيء أو نشره لا يمنعه من ذلك مانع، فكم من لطائف الحكمة والمعارف البكر بقيت مستورة بسبب ذلك»[1].

الإمام الخميني:

يرى أن أصل الحرية وحرية التعبير هي من الحقوق الأساسية للبشر: فيقول «الحق الأساسي للإنسان هو أن يكون حراً، وأن أنطق بحرية». ولا يرى حق حرية التعبير حقاً حصرياً له، ولذا ذكر في جواب لصحافي سأله عن الجماعات المنحرفة في المجتمع الإسلامي قال:

«من جهة حرية العقيدة، الكلام الذي يصدر عن بعض الأشخاص المنحرفين، لن يصدر منهم لو كان لديهم اطلاع على الإسلام، ونحن في الوقت نفسه لا نمنع من إظهار العقيدة ولن نمنع من ذلك. . . نحن نعتقد بحرية كافة الاتجاهات والعقائد»[2].

آية الله المرعشي النجفي:

«إلى اليوم الذي يبقى لحق الحرية للإنسان معناه، لكل شخص في أيّ مكان من الدنيا العمل لتحسين أوضاع بلده طبقاً للقوانين الدينية وقوانين الدول، وله حق التدخل وحق الإشراف وحق النشاط في الأمور الاجتماعية التي تعني الإشراف على الأمور السياسية»[3].

الشهيد المطهري:

«لا بدّ من أن يكون كل شخص مالكاً لحرية القلم والتعبير، وفي ظل هذا فقط يمكن للثورة الإسلامية أن تستمرَّ في طريق النصر

---

(1) رسالة إنصافية، نقلاً عن: غلامحسين زرگري نجاد، رسائل مشروطيت، ص561، 571.

(2) صحيفة إمام، ج 5، ص533، 534

(3) أسناد إنقلاب إسلامي، ج 1، ص168.

الصحيح. وتشهد التجاربُ السالفة على أنه متى تمتَّع المجتمع بنحو من الحرية الفكرية ولو عن سوء نية، فإن ذلك لن يوجب ضرراً على الإسلام، بل كانت النهاية لمصلحته. فإنْ أمكننا أن نفرض بيئة حرة في الرأي والعقيدة بنحو يتمكن أصحاب الرأي بمختلف اتجاهاتهم من بيان ما يريدون، وفي المقابل نقدّم نحن ما لدينا من آراء، ففي مثل هذه البيئة السليمة يمكن للإسلام أن ينموَ وينتشر.. والذي أراه أنّ هذا هو الطريق الصحيح للتعامل مع الأفكار الأخرى المخالفة، وإلّا فلو أقمنا سَدّاً أمام الفكر فإن الإسلام والجمهورية الإسلامية سوف يصابان بالهزيمة»[1].

الدستور الإيراني:

ورد التعرّض لحرية التعبير في مواطن مختلفة من الدستور الإيراني ففي مقدمته ورد الحديث عن حرية التعبير كنوع من الرقابة :

«يجب على الأمّة الإسلاميّة من خلال انتخاب المسؤولين العاملين والمؤمنين والإشراف على عملهم أن يكون لها دور فاعل في بناء المجتمع الإسلامي».

وفي ما يرتبط بحرية الصحف ورد التأكيد على أنّ: «الصحافة والمطبوعات حرة في بيان المواضيع ما لم تُخلَّ بالقواعد الإسلامية والحقوق العامة، ويحدد تفصيل ذلك بالقانون»[2].

---

(1) ديرامون انقلاب إسلامي، ص49، 50. ويوصي الراقضين لحرية التعبير والقلم بالتالي: (أنا أنبه الشباب وأنصار الإسلام من أن يتوهموا أن طريق حفظ العقيدة الإسلامية هو في منع الآخرين من إظهار عقيدتهم. الدفاع عن الإسلام يكون بقوة وحيدة هي قوة العلم وإطلاق الحرية لبيان الأفكار المخالفة لمواجهتها بشكل صريح وواضح)؛ المصدر نفسه، ص15).

(2) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 24 والمادة 8.

الأدلة الفقهية على حرية التعبير

1 ـ القرآن الكريم

يستفاد من بعض الآيات حرية إظهار المعتقد والرأي في المجتمع الإسلامي، وأن على الإنسان بعد أن يستمع إلى مختلف الآراء أن يختار أحسنها :

1 ـ ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1] .

فهذه الآية تؤيد حرية التعبير، وأما في ما يرجع إلى الاختيار، فإنها تلزم المؤمنين باختيار الأحسن. والعقل والفطرة يحكمان بمثل هذا الإلزام.

وذكر بعض المعاصرين في دلالة الآية التالي :

«لقد بيّن القرآن الكريم حرية العقيدة ببيان تام . . . فالقرآن يحث على استماع مختلف الأقوال واختيار الأفضل منها، ولكنه في الوقت نفسه يبيّن حقيقة القول الأحسن ولا يرى أنَّ أمر تحديده بيد الإنسان»[2] .

2 ـ ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[3] .

إن الكشف عن جوهر الحقيقة إنما يتم في ظلِّ حرية البيان والعقيدة. والقرآن الكريم من خلال ملاحظته لهذا الأصل، يُعطي

(1) الزمر (39)، الآية: 17، 18.

(2) عبد الله جوادي آملي، فلسفة حقوق بشر، ص191.

(3) التوبة (9)، الآية: 6.

للمشركين من خارج الدائرة الإسلامية الحرية في التشرّف بلقاء النبيّ (ص) لأجل التعرف على حقيقة الإسلام، من خلال محاورته (ص) والاستماع لقوله ولرسالة السماء. ويجب على النبيّ (ص) بعد أن ينتهيَ هؤلاء من بيان ما لديهم وبعد أن يُسمعَهم ما لديه أن يبلِّغهم مأمنهم.

فهذه الآية الشريفة تشير إلى أمر مهم وهو بيان فلسفة حرية دخول المشرك إلى بلاد الإسلام ومحاورة نبي المسلمين، وهذا أمر يستفاد منه في كيفية التعامل مع الجاهل، حيث لا بدّ من إعطائه الحقَّ حتى لو كان مشركاً في بيان رأيه وعقيدته وإسماعه الحقّ، على الدولة الإسلاميّة أن تحافظ على أمنه أيضاً.

3 - ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[1].

إن بنيان دعوة الإسلام قام على ثبوت حق حرية التعبير لغير المسلم أيضاً. فالآية تبيّن أنّ الدعوة إلى الإسلام تتحقق من خلال طرق ثلاث العلم ـ الحكمة والذي يختص بالعلماء، الموعظة الحسنة، والذي يشمل أكثر الناس والجدال بالتي هي أحسن مع المخالفين وهم أهل الجدل والمُغَالَطَة. ولا شك في أن هذه الطرق الثلاث لا سيما الأخير منها أي الجدال مستلزم لحرية إظهار العقيدة.

لقد سعى النبيّ الأكرم (ص) من خلال هذه الطرق إلى تبليغ دين الإسلام، وفتح المجال أمام الكفار والمشركين للتعبير عن رأيهم حتى في عصر قوّته.

---

(1) النحل (16)، الآية: 125.

وقد ورد في آيات عدَّة مطالبة المنكرين والمخالفين بالبرهان عند محاججتهم للقرآن، وهنا نشير إلى آيتين من تلك الآيات:

4 ـ ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

5 ـ ﴿. . . فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[2].

وفي الآيتين دعوة صريحة للمنكرين إلى التعبير عن رأيهم وعرض أدلتهم في مقابل الأدلة التي يقيمها الإسلام.

وفي آيات أخرى أيضاً دلالة على حرية التعبير كآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى.

2 ـ سيرة المعصومين

الدليل الفقهي الثاني على حرية التعبير، السيرة النظرية والعملية للمعصومين (ع)، ونشير بداية إلى السيرة العلمية لهم (ع).

السيرة العملية للمعصومين

لقد أعطى رسول الله (ص) لأصحابه ولمخالفيه حرية التعبير؛ وذلك استناداً إلى كتاب الله (عزّ وجلّ). فقد كان يطلب من أصحابه أن يعبّروا عن رأيهم في مختلف القضايا المتعلقة بالدولة والمجتمع،

---

(1) البقرة (2)، الآية: 111، والنمل (27)، الآية: 64.

(2) البقرة (2)، الآية: 23.

كالحرب. فكان يستشيرهم ثم يعمد إلى ترجيح رأيهم على رأيه في بعض الموارد.

وأمّا تعامل النبيّ (ص) مع المنكرين لنبوته، فقد كان يعتمد على الدعوة إلى لغة الحوار في المسائل العقائدية، وكان المنافقون يتمتعون بالحرية في ظل الدولة الإسلامية وكذلك أهل الكتاب، فإنهم كمواطنين في الدولة الإسلامية كان لهم الحق في التعبير عن عقيدتهم، بل يلجأون إلى محاورة النبيّ (ص) والجدال معه في بعض الأمور.

وكان الإمام عليٌّ (ع) يفسح المجال أمام أعدائه ومخالفيه لإظهار ما يريدون بنحو كان الخوارج يعمدون وفي مسجد الكوفة وعلناً إلى إظهار مخالفتهم له، وتوجيه الإهانة له، واتهامه بالكفر وسوف يأتي بيان ذلك في الحريات السياسية.

والمورد الآخر من سلوك الإمام (ع) هو في تعامله مع اليهودي الذي أساء إليه، ولمّا أراد أصحابه أن ينالوا منه، حذّرهم الإمام (ع) من ذلك؛ لأنّ حجج الله لا تكون بالقوة والغلبة[1].

وثمّة العشرات بل المئات من الموارد في سيرة الأئمة (ع)، تبيّن مكانة حرية التعبير بنحو شفاف وواضح.

السيرة النظرية للمعصومين

لقد بيّن المعصومون (ع) مسألة حرية التعبير من ناحية نظرية وفكرية بصور مختلفة؛ من جملة ذلك :

---

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 10، ص126.

1 ـ **روايات النصيحة**: النصيحة تعني تذكير الآخرين بمَواطن الضعف والنقص الفعلية أو المحتملة عند الآخرين بمحبة وشفقة، وهذا الفعل يتضمن حرية التعبير. وللنصيحة في الرواية أهمية خاصة، بنحو اعتبر النبيّ (ص) أن الدين يساوي النصيحة «إن الدين النصيحة»[1]. والذي يجدر بنا ملاحظته هنا أن النصيحة في الروايات لا تختصّ بالنصيحة الفردية وذكر العيوب الشخصية، بل تشمل الجوانب السياسية والاجتماعية، ونصيحة الحكام والدول، كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل القادم.

2 ـ **روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: فالدعوة إلى الواجبات والنهي عن ارتكاب المعاصي تتضمن أيضاً حرية التعبير. ففي المجتمع الذي يقع فيه المنكر، يعطي الدين للفرد دورَ النهي عن ذلك المنكر والمنع عنه. وهذا الأمر يشمل ـ وكما سيأتي في الفصل القادم ـ النصيحة في القضايا السياسية والاجتماعية.

3 ـ **الروايات الخاصة**: ورد بعض الروايات الخاصة في موضوع حرية التعبير، نشير إليها هنا.

يطلب الإمام عليٌّ (ع) من أصحابه أن يقوموا باستعراض مختلف الآراء للوصول إلى الرأي الصواب؛ لأنّ الصواب يحصل من ضرب مختلف الآراء ببعضها بعضاً كما ورد في قوله (ع): «اضربوا الرأي ببعض يتولد منه الصواب، امخضوا الرأي مخض السقاء»[2].

---

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 10، ص126.

(2) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول، ص71.

وفي رواية أخرى يذكر الإمام (ع) أن معرفة الخطإ رهن باستعراض مختلف الآراء: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواضع الخطإ»[1].

وفي رواية مشهورة يبيّن الإمام (ع) أن معرفة صحة الرأي وخطإه إنما تكون بالنظر إلى نفس الرأي لا إلى قائله: «انظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال»[2].

ويبين الإمام عليٌّ (ع) أن من مزايا دولته هو ألّا يمنع الناس عن الكلام بالحق وتقديم المشورة: «فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل»[3].

ولذا لم يمنع الإمام (ع) من حرية التعبير ونقد الدولة بمجرد تصديه لأمور الخلافة، لأنه كان يرى أنّ الحاكم والمحكوم متساويان في العبودية لله عزّ وجلّ: «فإنما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا ربّ غيره»[4].

وفي عهده لمالك الأشتر، يطلب الإمام (ع) من مالكٍ أن يخصّص وقتاً من أوقاته للناس ليستمع إلى رأيهم وما يعانون منه من مشاكل وحاجات، ويؤكد عليه ألّا يتّخذ حاجباً بينه وبين الناس:

«واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتُقْعِد عنهم

(1) عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم، ج 2، ص685.
(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، إثبات الهداة، ج 1، ص22.
(3) نهج البلاغة، الخطبة 207.
(4) المصدر نفسه.

جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك، حتى يكلمك متكلمهم غير متتعتع»[1].

وعن الإمام الباقر (ع) في رواية عن عيسى (ع) يأمر فيه بالنقد وذلك من لوازم حرية التعبير: «كونوا نُقّاد الكلام»[2].

4 ـ **أصل الإباحة**: من القواعد الفقهية التي تحتل مكانة خاصة في المجالات السياسية والسلوك الفردي والاجتماعي الإنساني قاعدة «الإباحة والحلّ». فعلى أساس هذه القاعدة، يكون كل شيء بالجواز والحِلّ والإطلاق، إلّا أن يقوم الدليل على الحرمة والمنع. وهذا الأصل هو من الأصول المسلّمة عند أكثر الفقهاء. وعلى أساس هذا الأصل، يكون الإنسان مطلق العنان في التعبير في مختلف المجالات، ولا يُمْنَع من التعبير والنطق بأي كلام يريده، إلّا أن يقوم الدليل الخاص على المنع.

والقاعدة المذكورة أعلاه هي ممّا أيده الشرع والعقل. فعن الإمام الصادق (ع):

«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه»[3].

«كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»[4].

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 53.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص96.

(3) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 12، ص59.

(4) المصدر نفسه.

وقد أخذ دستور الجمهورية الإسلامية بهذا الأصل، حيث ورد فيه:

«الأصل البراءة، فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته من قبل المحكمة الصالحة»[1].

3 ـ الدليل العقلي

مضافاً إلى القرآن والروايات، فإنّ الدليل العقلي دلّ على حرية التعبير. فنعمة اللغة والبيان هي من النعم الإلٰهية الطبيعية والفطرية التي وهبها الله عزّ وجلّ للناس كافة، ولا يمكن لأحد أن يسلب هذه النعمة من أحد أو يضيّق عليه فيها؛ لأن ذلك موجب لتضييع حق من الحقوق الطبيعية وهو من مصاديق التعدي والظلم.

ويذكر الإمام الخمينيّ ذلك في أيام عصر الشاه، فيرى أن حرية التعبير هي حق طبيعي للإنسان فيقول:

«حرية التعبير حق أساسي للإنسان فهو يريد أن يكون حراً في الكلام، فما هو الوضع الذي عليه الحال في إيران؟ ما هي هذه الحرية المعطاة؟ فهل الحرية أمر يعطى؟! إن نفس هذا القول هو جريمة، القول بأنني أعطي الحرية هو جريمة؛ لأنّ الحرية هي للناس، القانون أعطى الحرية، الله أعطى الحرية، الإسلام أعطى الحرية»[2].

القيود المذكورة في الفقه على حرية التعبير وأدلتها

بيّنا في الصفحات السابقة موقف الفقه والتشريع الإسلامي من أصل

---

(1) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 37.

(2) صحيفة النور، ج 2، ص97، 130.

حرية التعبير، والآن جاء دور السؤال عن حدود هذه الحرية وهل مطلقة أم محدودة؟

إن الجواب عن هذا السؤال واضح إجمالاً، فإنّ من النادر أن نجد في هذه الدنيا موقفاً أو أصلاً يكون قابلاً لأن يكون شاملاً لكافّة الحالات والظروف. ففي مسألة حرية التعبير حتى أنصار حرية التعبير المتشددون في ذلك لا يمكنهم تأييد ذلك بنحو مطلق. ولذا يرفض جون ستيوارت مل حرية العقيدة والتعبير إذا كان موجباً لإثارة المشاعر والإخلال بالمصالح المشروعة للآخرين، ويقول:

«إذا كانت الظروف والأوضاع في المحيط الذي يراد التعبير عن العقيدة فيه، بنحو يؤدي التعبير عن الرأي إلى نوع من الإثارة بنحو يخلّ بمصالح الآخرين المشروعة، فإن الحصانة في إظهار الرأي ترتفع حينئذ»[1].

إننا ومن خلال ملاحظة مختلف القيود التي تتعلق بحرية التعبير يمكننا تقسيمها إلى ثلاثة أقسام عامة :

1 ـ القيود الأخلاقية

القضايا الأخلاقية تشكل القيد الأول في مجال حرية التعبير. فإنّ العقل كما يرى أن حرية التعبير هي من الحقوق الطبيعة للإنسان، فإنّ العقل العلمي يرى أن تأييد العقل لهذه الحرية منوط بعدم معارضتها للأصول والمباني الأخلاقية؛ بمعنى أن حرية التعبير هي جزء من الحقوق الإنسانية التي لا يمكن لأحد أن يقف سداً أمامها إلّا أن يكون

(1) جان استوارت مل، درباره آزادى، ص147.

ذلك موجباً للإخلال بالقواعد الأخلاقية وبإنسانية الإنسان؛ ومثال ذلك الموارد التالية: إن حرية التعبير وإن كانت محترمة ولكن العقل العملي لا يسمح في سبيل هذه الحرية بأن يتمَّ اتهام إنسان آخر، أو إفشاء سرٍّ من أسراره، أو الوقوع في غيبته أو نشر الفساد والفحشاء أو نشر الأكاذيب.

وهذه القيود المذكورة لا تختص بالفقه والتشريع الإسلامي، بل هي موجودة لدى كافة المؤمنين بالقواعد والأصول الأخلاقية. وقد ورد التعرّض في الفقه لهذه القيود وبها وردت الآيات والروايات التي نشير إليها هنا:

ففي سورة الحجرات وهي من السور التي شكّلت التعاليم الأخلاقية محور اهتمامها، بنحو ورد في آيتين منه ذكر ست قواعد أخلاقية، أي المنع من الإهانة والاستهزاء، والتنابز بالألقاب، سوء الظن، التجسس والغيبة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

فالعقل العملي وصريح هذه الآيات يدلّان على أنّه لا يمكن اللجوء إلى الاستهزاء بالآخرين بحجة حرية التعبير أو مناداتهم بألقاب سيئة.

والآية الأخرى التي تمنع من إشاعة الفاحشة والفساد بين الناس هي

---

(1) الحجرات (49)، الآية: 11، 12.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...﴾[1].

وقد ورد بمضمون هذه الآية العديد من الروايات التي يحتاج بيانها إلى كتاب، بل إلى عشرات الكتب الأخلاقية[2].

ففي رواية ورد أن من روى على مؤمن رواية يريد بها شينَه وهدم مروّته ليسقط من أعين الناس أخرجه الله من ولايته إلى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان[3].

وفي رواية أخرى ورد النهي عن التجسس وإفشاء سر الغير[4].

يظهر من هذه الآيات والروايات، أنه لا يمكن الالتزام بحرية التعبير بشكل مطلق، بل هي مقيّدة بقيود أوّلها القيود الأخلاقية والحرمات الإنسانية. وما ينبغي ملاحظته هنا هو أنّ هذه المنطقة الممنوعة تشمل كافة أشكال التعبير، حتى مثل الصحف والكتب وسائر وسائل الإعلام العامة. فلا بد لهذه الوسائل من مراعاة الحدود الأخلاقية في التعبير، كما لا بد من معاملة من يتجاوز ذلك بما يفرضه القانون. وقد ذكر الإمام الخميني الفقيه المعاصر ومؤسس الدولة الإسلامية، مسألة حرية التعبير بقوله:

«نحن نريد الحرية المطلقة ... لسنا أحراراً في الإفساد، ما من

---

(1) النور (24)، الآية: 19.

(2) لمزيد تفصيل انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، والملا محسن فيض الكاشاني، المحجة البيضاء.

(3) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 72، ص168.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص370.

إنسان حرٌّ في أن يقوم بما يكون مخالفاً للعفّة، ما من إنسان حرّ في إلحاق الأذى بأخيه»[1].

إنّ ما يلفت النظر هنا هو الاتجاه نحو الإفراط في كلا الطرفين، بنحو عمد بعض أصحاب الأقلام إلى استغلال حرية التعبير بنحو سيئ، وذلك دون مرعاة منهم للمسائل الأخلاقية. ومن جهة أخرى عمد بعض المقننين والقضاة إلى إصدار أقصى العقوبات على أصغر الأعمال، وكثيرا ما أدّى الاستعجال إلى التضحية بالعدالة. وأمّا فيما يرتبط بمن يتعدّى على حريم الأخلاقيات، فإن تحديد نوع العقوبة يرتبط بنوع الجرم وبالمتغيّرات الأخرى.

2 ـ القيود الاجتماعية السياسية

القيود الأخرى التي تفرض نفسها على حرية التعبير، هي ملاحظة المصالح والمفاسد الاجتماعية والسياسية؛ بمعنى أن حرية التعبير للمواطنين ترتفع إذا استلزمت الإخلال بالحقوق والمصالح العامة والاجتماعية ،وإن ترتبت عليها بعض المصالح الفردية، كما أن بعض الحقوق الفردية تتقيّد بذلك أيضاً. وذلك لأنّه لا بدّ لنا وفي سبيل حفظ النظام والمنع من الإخلال به من تحديد الحقوق الفردية وقيودها. ومن الأمور التي يتفق عليها كافة الحقوقيين والفلاسفة السياسيين ضرورة أن تتقيّد الحقوق الفردية بدائرة المصالح الاجتماعية. وهذا أمر يعترف به أيضاً جون ستيوارت مل مؤسس نظرية الحرية الفردية[2].

---

(1) صحيفة النور، ج6، ص139، ج17، ص267، وج9، ص86، وج5، ص130.

(2) «الحرية هي أن يتمكن كل إنسان من الوصول إلى مصالحه بالنحو الذي يراه، شرط ألّا يكون في ذلك ضررٌ على مصالح الآخرين»؛ (حسين بشيرية، دولت عقل، ص22).

وقد ورد في دستور الجمهورية الإسلامية أنّ حرية الصحافة تتقيّد بما لو استلزمت الإخلال بالحقوق العامة[1]. وهذا القيد بلحاظ الحقوق الاجتماعية؛ وأمّا حرية التعبير فثمّة بعض القيود التي تفرضها بعض الحكومات لأجل الحفاظ على الدولة. والعنصر الرئيس المقيّد لحرية التعبير السياسي هو الإخلال بالأمن الاجتماعي والتآمر. فإذا كانت الدولة دينية، فإن علم الفقه يرى وجوب حفظها وصيانتها من أيّ تهديد أو خطر؛ ومع ذلك فإنّ الفقه يلتزم بحرية التعبير في الدولة الدينية، مع شرط وحيد هو عدم تهديد الدولة الإسلاميّة أو إرادة هدمها. وفي ذلك يقول الإمام الخمينيّ:

«في دولتنا، ننعم بحرية الفكر، حرية القلم، حرية التعبير، ولكن لا مكان لحرية التآمر وحرية الإفساد. لو أنكم كنتم تتوقعون منا أن نتسامح مع تآمركم علينا وسعيكم لإيجاد الهرج والمرج في بلدنا وجرّ البلد إلى الفساد، وكان مرادكم من الحرية هو هذا، فإنه ليس في أي مكان من هذه الدنيا مثل هذه الحرية . . .»[2].

3 ـ القيود الدينية

لا تخلو المجتمعات والدول مهما كان الاتجاه المتبنَّى لديها أو النظرية التي تقوم على أساسها من وجود بعض القيود الأخلاقية والسياسية ـ الاجتماعية؛ ولكن بعض القيود تكون أوسع دائرة من المقولات الأخلاقية والمصالح الاجتماعيّة والوطنيّة، وهي التي تختصّ بالأديان والمذاهب. ففي كل دين أو مذهب ثمّة مجموعة من المباني

---

(1) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 24.

(2) صحيفة النور، ج 9، ص86.

والمقدَّسات التي لا يقتصر لزوم احترامها بأتباع تلك الأديان، بل لا تسمح لغير أتباعها أيضاً بتوهينها أو التعدّي عليها.

في بحثنا عن «القيود الدينية» المراد من الدين هو المذهب الشيعي؛ بمعنى أنّ الإسلام والمذهب الشيعي يضع منطقة محرمة وخطوطاً حمراً لا يسمح لأحد بالتعدّي عليها وتجاهلها بحجة الحرية. ونشير هنا إلى بعض هذه القيود:

1 ـ 3 ـ التحريف والبدعة

الإسلام هو مجموعة من التعاليم الاعتقادية والعملية، ورد بعضها في القرآن وبعضها الآخر في الروايات. ولا يرضى الإسلام بتحريف هذه التعاليم الدينية إو إظهار البدع بحجة حرية التعبير. وعليه، فإذا تدخل حملة الأقلام أو أصحاب وسائل الإعلام بحجة حرية التعبير في ما يكون موجباً لتحريف التعاليم الدينية فإنّ تدخّله هذا يكون دخولاً إلى المنطقة الممنوعة، وعلى الدولة الدينية الوقوف أمام ذلك، سواء صدر ذلك من الفاعل عن علم أم عن جهل؛ لأنّ ذلك من الآثار الوضعية للعمل المستلزم للتحريف؛ فإن كان التحريف عن جهل، وجب بيان الدليل له وهدايته إلى الحق وإن كان عن عناد فله حكم آخر.

إنّ المصداق البارز لهذا التحريف هو التفسير المادي لآيات القرآن الكريم في بدايات انتصار الثورة الإسلامية؛ وذلك كتفسير المعاد (الغيب) في القرآن بثورة المحرومين، وهذا في الواقع تحريف للقرآن الكريم. ويرى الشهيد المطهّري أنّ هؤلاء لو كانوا بصدد بيان آرائهم دون أن ينسبوا ذلك إلى الدين، فلهم حرية التعبير، وأمّا لو أرادوا بيان

عقائدهم وأفكارهم تحت غطاء إسلاميّ، فنحن لنا الحق في الدفاع عن الإسلام، وأن نلتزم بأن الإسلام لا يرى ذلك، ولنا أن نمنعهم من أن يقولوا ذلك باسم الإسلام»[1].

والدليل الفقهي على هذا القيد المذكور هو صريح الآيات والروايات الواردة في مسألة تحريف الدين والبدعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2 ـ 3 ـ الإخلال بأساس الدين

لا يجوز التعرض للتعاليم الدينية بما يوجب ضعف إيمان المؤمنين؛ لأنّ مثل هذا الفعل موجب للحيرة والضلال لدى الناس، وقد ورد النهي عن ذلك في العديد من الآيات والروايات. فقد جاء وصف الافتراء على الله (عزّ وجلّ) من خلال التعرض لأساس الدين بالعمل الظالم، وورد وعيدٌ للمفتري بالعقاب:

﴿وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

فهذه الآية تدلّ على أن الله (عزّ وجلّ) لا يرضى بالافتراء على الدين والتعرض لتعاليمه بما يوجب ضلال جمع من الناس.

---

(1) پيرامون انقلاب إسلامي، ص14.

(2) الأنعام (6)، الآية: 144. وكذلك انظر: الأعراف (7)، الآية: 37؛ يونس (10)، الآية: 17؛ هود (11)، الآية: 18؛ الكهف (18)، الآية: 15.

وفي آية أخرى ورد الوعيد بالعذاب الإلهي لمن يستمع لهوَ الحديث الموجب للضلال:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[1].

وفي آية ثالثة ورد وصف القول بأنّ لله (عزّ وجلّ) شريكاً ونظيراً من قبل بعض الزعماء في المجتمع بأنه بغرض إضلال الناس عن صراط الله:

﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِۦۗ قُلۡ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمۡ إِلَى ٱلنَّارِ﴾[2].

وعليه، لا تكون حرية التعبير مقبولة إذا استلزمت الإخلال بالأسس الدينية وإيجاد حالة الشك والترديد في عقيدة المؤمنين.

وفي ذلك يقول الإمام الخمينيّ: «الصحف الحرّة هي التي لا تضرُّ بالأمة، والصحف التي لا تحتوي على ما يكون موجباً للضلال»[3].

3 ـ 3 ـ إهانة المُقَدَّسات

من القيود الدينية على حرية التعبير، عدم السماح بإهانة المقدسات الدينية؛ ففي الآية الخامسة من سورة لقمان والتي تقدَّم ذكرها ورد أن الاستهزاء بآيات القرآن الكريم من أسباب العذاب الإلهيّ: ﴿وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ﴾.

---

(1) لقمان (31)، الآية: 6.

(2) إبراهيم (14)، الآية: 30.

(3) صحيفة النور، ج 4، ص260.

وفي آية أخرى ورد نهي المؤمنين عن الحضور في المجالس التي يجري فيها الاستهزاء بآيات القرآن الكريم، وتجب مغادرة هذه المجالس بسرعة وإلّا كان حكم الحاضر فيها حكم المستهزئين:

﴿ . . . إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ . . . ﴾[1].

ولشدّة اهتمام القرآن الكريم بحفظ وصون المقدسات الدينية ورد نهي المسلمين عن سبّ آلهة المشركين إذا كان ذلك موجباً لإقدامهم على سبّ مقدّسات الإسلام:

﴿وَلَا تَسُبُّوا ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2].

وقد كان أنبياء الله ونبيُّ الإسلام (ص) عرضة وعلى مرّ التاريخ للاستهزاء من قبل المخالفين، وكذلك الحال في آيات كتاب الله أو ما كان يؤديه المسلمون من طاعات، وقد بيّن القرآن هذا في أكثر من ثلاثين آية، عارضاً لكيفية استهزائهم، وموبخاً للمستهزئين[3].

وكذلك لا يقبل توجيه الإهانة إلى النبيّ (ص). وقد ورد في الفقه تحديد عقوبة سابّ النبيّ (ص) بأشد عقوبة وهي القتل؛ والنموذج البارز لذلك مسألة سلمان رشدي؛ حيث أصدر الإمام الخمينيّ حكم الإعدام بحقه، وقد كان ذلك محلاً لتأييد العالم الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي)[4].

---

(1) النساء (4)، الآية: 140.
(2) الأنعام (6)، الآية: 108.
(3) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة همز وسخر.
(4) لمزيد تفصيل انظر: مجلة حكومت إسلامي، العدد 17، ص192.

تنبيهات

1 ـ لا شكّ في أن القيود الدينية الواردة على حرية التعبير هي عبارة عن عناوين وقيود نظرية، ويرجع شأن تطبيقها وعدم تطبيقها إلى الحاكم الشرعي، وذلك يتوقف على تحديد دقيق لهذه العناوين المذكورة.

2 ـ لم يردْ في الفقه تحديدُ عقوبات خاصة للموارد المذكورة، والقدر المتيقن منها هو العقاب الأخروي لمن يُقدم على فعلها؛ وأمّا العقوبة الدنيوية بعنوان التعزير فهي من صلاحيات الحاكم الشرعي، الذي يلحظ مختلف الحيثيات، كالدافع للفاعل على فعله، تأثير ذلك على المجتمع، والمصالح أو المفاسد المترتبة على عقابه. نعم، على الحاكم الشرعي ملاحظة القواعد الفقهية والمصالح الدينية والاجتماعية في حكمه، والاحتراز من الوقوع في الإفراط أو التفريط.

تنافي حرية التعبير مع منع كتب الضلال

تقدّم أن حرية التعبير هي من المسلمات العقليّة والفقهيّة، وهي مقيدة بقيود خاصة؛ ولكن الفقهاء ذكروا في كتاب التجارة أو المكاسب عند عدّهم للمكاسب المحرّمة، أن منها بيعَ وشراء وحفظ (كتب الضلال)[1]، وهذا الحكم يتنافى مع حرية التعبير وتبادل الأفكار.

وقد ذهب بعضهم إلى الشك والترديد في الحكم المذكور؛ وذلك

---

(1) لمزيد من الاطلاع حول رأي الفقهاء انظر: أبواب المكاسب المحرَّمة، البيع والمتاجر في الكتب الفقهية، مثل: المقنعة، ص588؛ النهاية، ص365؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج 8، ص57؛ مفتاح الكرامة، ج 4، ص63؛ جواهر الكلام، ج 32، ص58؛ المكاسب للشيخ الأنصاري، الحدائق الناضرة، ج 18، ص141؛ محمد علي سلطاني، كتب ضالة در گذر زمان، مجموعة آثار كنگره بررسي مباني فقهي إمام خميني، ج 13.

باعتبار أن عنوان (كتب الضلال) لم يرد في المصادر الفقهية أي في القرآن والسنّة، ولم يصدر دليل خاص على منع ذلك من الله عزّ وجلّ أو من المعصومين (ع). وقد ذكر صاحب الحدائق صريحاً أنّه لم يجد نصاً على ذلك؛ ولذا توقف في الحكم بالحرمة[1].

ولكن كلام صاحب الحدائق هذا غير صحيح؛ لأنه وإن لم يرد دليل على حرمة كتب الضلال بهذا العنوان، بيدَ أنّه ـ وكما ذكر ذلك الفقهاء ـ يدلُّ على هذا الحكم عمومُ وإطلاق الروايات الأخرى، كما في إطلاق الرواية التالية:

«كل منهيّ عنه مما يتقرب به لغير الله أو يُقوَّى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي أو ما يوهَن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته»[2].

فإنه لا شك في أن قراءة كتب الضلال موجبة لانحراف بعض الناس، ويترتب على ذلك تقوية الباطل وضعف جبهة الحق. فتكون كتب الضلال مشمولة لهذه الرواية ولسائر النصوص، كما في مثل: ﴿وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ وآية لهو الحديث، وتحريمهم إشاعة الفحشاء والمنكر، والإعانة على الإثم، والإفساد في الأرض، ووهنِ الإسلام والمسلمين.

ولذا لا يمكن الحكم لمجرد عدم ورود النص الخاص بإباحة قراءة ونشر كتب الضلال.

---

(1) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج 18، ص141 و144. ويصف آراء الفقهاء وأقوالهم في هذا المجال بأنها من (الرمي في الظلام)؛ (المصدر نفسه، ص142).

(2) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 17، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 2، الحديث 1، ص84.

اختصاص الحرمة بموارد الضلال

من الأمور المهمة هنا هو ملاحظة موضوع وفلسفة تشريع الحكم. فالمستفاد من تتبُّع كلمات الفقهاء أن حرمة قراءة ونشر كتب الضلال ليست مطلقة، بل المراد منها الكتب التي يكون في قراءتها ونشرها الضلال، وهذا يختص بمن يقرأها ولا يحمل عقيدة دينية راسخة ومحكّمة بالأدلة العقلية والبراهين. وقد ورد في الفقه النهيُ عن قراءة كتب الضلال لمثل هذا الشخص للوقاية من وقوعه في الضلال؛ وأمّا الرجوع إلى كتب الضلال من قبل العلماء بغرض معرفة ما فيها للرد عليها، فهو ممدوح. فضلاً عن كونه مباحاً، بل قد يجب أحياناً. وقد لاحظ أكثر الفقهاء هذا الأمر.

فسلّار وهو من الفقهاء المتقدمين (المتوفّى سنة 463 هـ. ق) بعد تحريمه التكسب بنشر كتب الضلال وبيعها وشرائها استثنى من ذلك قراءة هذه الكتب للردّ عليها[1].

وذهب الشهيد الأول إلى جواز قراءة كتب الضلال لأجل الرد عليها وإقامة الحجة على المخالفين. وذكر الشهيد الثاني في شرحه لعبارة الشهيد الأول، ما يؤيد هذا الرأي مع تقييده لهذا الحكم بالجواز بمن يكون أهلاً لذلك أي العلماء[2].

وذكر الشيخ الأنصاري أن فلسفة تشريع حرمة كتب الضلال هو

---

(1) المراسم العلوية، نقلاً عن علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 13، ص108.

(2) شرح اللمعة، ج 3، كتاب المتاجر، ص214.

ترتب المفسدة على ذلك، وصرّح بأنه مع عدم المفسدة، فلا حرمة في ذلك[1].

وكذلك يلتزم الإمام الخمينيّ بهذا التفصيل، ويرى أن أصل الحرمة ولزوم الاجتناب هو للعوام الذين لا يتمكنون من معرفة الحق من الباطل[2].

ويرى الشهيد المطهّري أن فلسفة تحريم كتب الضلال هو ما يترتب عليها من الضرر والمفاسد الاجتماعية[3].

وممّا تقدّم يظهر أنه لا يسمح لأعداء الإسلام من الكفار والمشركين بنشر عقائدهم وتعاليمهم الباطلة وضلالاتهم بين المسلمين بحُجّة حرية التعبير؛ لأن أكثر الناس في المجتمع لمّا كانوا غير متضلّعين بأصول الدين وبالمغالطات الواقعة في كتب الضلال، احتمل في حقهم الضلال. نعم، يسمح لهم بنشر عقائدهم الباطلة والمنحرفة في الكتب والمجلّات والحواضر العلمية، حيث يقوم علماء المسلمين بملاحظتها والرد عليها. كما في مثل الحوارات التي قام بها النبيّ (ص) وأئمّة أهل البيت (ع) مع المشركين وأهل الكتاب، فإنّها خير شاهد على هذا المدّعى. فمثل هذه الأمور توجب تبادل الآراء وتنفع الفكر، وأمّا نشر عقائد الضلال دون أن يتضمّن ذلك الجواب من علماء المسلمين، فهذا ليس منْ حرية التعبير، بل هو من حرية الإضلال عن الدين. ولذا نرى أنّه لا بد من الترحيب

---

(1) «إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم»؛ (المكاسب المحرّمة، الطبعة القديمة، ص29).

(2) تحرير الوسيلة، كتاب المكاسب، المسألة 15.

(3) انظر: پيرامون انقلاب إسلامي، ص50؛ محمد هادي معرفت، جامعة مدني، ص117.

بترجمة ونشر الدراسات الفلسفية لدى الغرب؛ لأجل الاطّلاع على ما لديهم من أفكار، ولكن يجب الالتفات إلى أنه لا بدّ من الرد في هامش تلك الدراسات على المطالب الضالّة إن وجدت فيها.

الفصل الرابع

الحريّات السياسيّة

الفصل الرابع

الحريات السياسيّة

مقدّمة

تعرّضنا في الفصل الأول لتعريف إجمالي للحريات السياسية، وهنا ندخل في تحليل ذلك من وجهة الفلسفة السياسية، وبعد ذلك نوضح موقف الفقه السياسي منها.

يمكننا تعريف الحريات السياسية بالتالي: هي إعطاء حرية العمل للمواطنين أو الجماعات والأحزاب من قبل الحكومة للمشاركة في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية، سواء كان ذلك لتأييد الدولة القائمة أم لمعارضتها.

يذكر كوهن وهو أحد المفكرين المعاصرين أنّ:

«المراد من الحريات السياسية وبعبارة بسيطة هي الحرية في القيام بأيّ نوع من الأفعال التي تفرضها الدولة الشعبية. وهذه الأفعال تشمل حرية الاستفادة من الوسائل التي يتمكن المواطن عبرها من إيصال صوته إلى الآخرين، وأن يكون لذلك تأثيرٌ عمليّ على الدولة»[1].

---

(1) دموكراسي، ص184.

ويرى كلايمرودي في كتابه «التعرف على علم السياسة» أنَّ الحرية السياسية هي حق مشاركة الناس في شؤون الدولة[1].

ويمكننا بشكل عام أن نلحظ الحريات السياسية بالمقايسة مع الدولة من جهتين :

الجهة الأولى: دور الحرية السياسية في تشكيل نوع الحكومة وتعيين الحاكم؛ وهو ما يعبّر عنه في الاصطلاح الفقهي «بالدور» (حدوثا)؛ بمعنى أنه هل يتمكن المواطنون ومن خلال الاعتماد على الحريات السياسية من تعيين الدولة والحاكم الذي يريدونه أو لا؟

الجهة الثانية: دور الناس والحريات السياسية في استمرار الحكومة وإدارتها؛ بهذا النحو، هل لرأي الناس دور أساسيّ في كيفية إدارة الدولة وتعيين المناصب أو لا؟ فالمشاركة في الانتخابات، كالبرلمان، البلديات، ورئاسة الجمهورية هي من المصاديق البارزة للحرية السياسية.

والدولة الشعبية هي الدولة التي تتعامل ـ على المستوى النظري والعملي ـ بإيجابية تجاه هذين السؤالين. وندخل الآن في تحديد الموقف الفقهي من خصوص هاتين الجهتين؟

---

(1) آشنائي با علم سياست، ج 1، ص119. وورد في كتب القانون التعريف التالي للحريات السياسية: «أن يتمكن المواطن بعنوان كونه عضواً في المجتمع من المشاركة في الحياة العامة والاجتماعية في بلده من خلال اختياره لإدارة الدولة وللشخصيات السياسية أو من خلال التصدي للمسؤوليات السياسية والاجتماعية، أو من خلال إظهار رأيه وما يعتقده ويفكر به في التجمعات»؛ (منوعهر طباطبائي، مؤتمني، آزاديهاي عمومي وحقوق بشر، ص125).

1 ـ حرية اختيار الدولة والقائد

يمكننا هنا أن نقسّم الدول بشكل عامّ إلى نوعين، الدينيّة (أي الإسلامية) وغير الدينيّة.

والآن يأتي دور السؤال: فهل يمكن للمسلم على المستوى الفردي وتبعاً لذلك هل يمكن للمجتمع المسلم أن تكون له حرية اختيار أيّ واحد من النوعين أراد أو لا؟

وفي مقام الإجابة عن السؤال المذكور لا بدّ من ملاحظة أمر مهمّ، وهو الفصل بين الإثم وبين العقوبة الدنيوية. وذلك من خلال التوضيح التالي: لا شكَّ في أنّ الإسلام هو تشريع متكامل وجامع يحتوي على أحكام سياسية واجتماعية، ويسعى لإيجاد العدالة الاجتماعية في ظل إقامة الدولة الدينية والتي تتوقف على طلب الطاعة وتطبيق العمل بالتكليف المذكور (إقامة الدولة الدينية). وهذا الطلب هو تكليف شرعيّ وواجب على المؤمنين، فيجب عليهم بما أنهم مؤمنون إقامة الدولة الدينية، وإطاعة القائد المنصوب من الدين. ولو فرض أنّهم تخلّفوا عن هذا التعليم الدينيّ، فإنّ ذلك موجِب لوقوعهم في المعصية ويكون ذلك منهم كارتكاب سائر المعاصي، من ترك الصلاة والغيبة فيترتب عليه العقاب الأخرويّ. ولكن هل يترتب في الشرع مضافاً إلى العقاب الأخرويّ على التخلّف عن تشكيل الدولة عقوبة أخرى دنيوية تفرض على من يتخلف عن ذلك؟ أو إن الدين قد اكتفى بالعقاب الأخروي ولا عقوبة دنيوية على ارتكاب ذلك، ونتيجة ذلك أن يكون للناس الحرية في اختيار الدولة الدينية أو غير الدينية؟

وبعبارة أخرى: إنّ الدين أمر أتباعه بإقامة الدولة الدينيّة، وإطاعة من نصَّبَه وليّاً وقائداً لهم؛ ولكن مع ذلك لم يلجأ إلى الإكراه والإجبار في سبيل ذلك، بل أعطى لأتباعه بعنوان كونهم مواطنين، لا باعتبار كونهم متدينين حريةَ وحقَّ اختيار الدولة غير الدينية والقائد غير الديني، وإن كان ذلك مصداقاً للتخلُّف عن التكليف الديني.

الأدلة الفقهية للنظرية

إنّ ملاحظة التعاليم الدينية والمصادر الثلاثة (الكتاب، السنّة والعقل) ترشدنا إلى اختيار الاتجاه الثاني (حرية الاختيار) وهو ما نعالجه الآن.

أ ـ القرآن والروايات

ورد في العديد من آيات القرآن الكريم التأكيدُ وبمضامين متعددة وأنماط مختلفة على حرية تعيين الدولة والمصير، وهذا ما سوف نبيّنه الآن.

1 ـ الإنسان خليفة الله

لقد ثبت من خلال الآيات والروايات أنّ للإنسان مقاماً رفيعاً، وقد بحث ذلك في علوم التفسير، الكلام، الفلسفة والعرفان. ومن مقامات هذا الإنسان وصفاته الكمالية، منصب الخلافة الإلٰهية في الأرض، وقد دلّ على ذلك النصّ القرآني: ﴿. . . إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً . . .﴾[1].

ومقام الخلافة الإلٰهية هذا لا يختصّ بآدم (ع)، بل يشمل النوع

(1) البقرة (2)، الآية: 30.

الإنساني كله[1]؛ كما ورد في آية أخرى تعميم مسألة الخلافة للناس كافة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2].

إنّ لازم مقام الخلافة الإلٰهية هذا هو انتقال شؤون ووظائف الله عزّ وجلّ إلى خليفته أي إلى الإنسان. ومن الشؤون الإلٰهيّة حق الحكم وهو ينتقل إلى خليفة الله؛ كما ورد في الآية الكريمة جعل أمر الحكم بيد داود بعد أن وُصِف بأنه في مقام الخلافة: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ. . .﴾[3].

وبعد أن أشار الشهيد الصدر إلى هذه الآيات المذكورة قال:

«إنّ المراد من جعل الإنسان خليفةً في الأرض يمعني أنّ ما كان ثابتاً لله (عزّ وجلّ) ومنها صفة الحكم وإدارة المجتمع ينتقل إلى الإنسان؛ ولذا فإنّ إقامة الدولة في القرآن يعتمد على أصل الخلافة وهو منشأه، وبهذا يظهر أن الله عزّ وجلّ قد وهب لهذا الإنسان أمر الحكم وإدارة شؤون المجتمع والتصرّف في الطبيعة»[4].

أمّا آية الله السبحاني بعد تفسيره للخلافة وتقسيمه لها إلى جهتين: خلافة في الأسماء وخلافة في الصفات الكمالية والأمور الاجتماعية فقال:

---

(1) من الأدلة على هذا المدّعى هو أن الملائكة اعترضوا على خلقة الإنسان، بحُجة أن ذلك موجب لسفك الدماء والفساد، ومن الواضح أنه لو كان المراد من الخليفة الإلٰهية مجرد الأنبياء والمعصومين (ع) لما كان لهذا الاعتراض أيّ معنى.

(2) الأعراف (7)، الآية: 69؛ فاطر (35)، الآية: 39.

(3) ص(38)، الآية: 26.

(4) الإسلام يقود الحياة، ص134 (بتصرف).

«إنّ كونه خليفةً لله في الأرض لا يقتصر على ما ذكر، بل يعمّ كونه خليفةً فيها في (الحكم والحاكميّة)أيضاً»[1].

وقد وردَ في آيتين ربطُ مقام الخلافة بمقام الحاكمية بنحو واضح :

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا . . .﴾[2].

فالآية تتحدث عن أن اختيار المؤمن الصالح لمقام الخلافة إنما هو بمعنى إقامة الدولة القوية؛ لأنّ الحديث عن استخلاف آخر للإنسان المؤمن والصالح والتمكين في الدين والأمان، وهذا مما لا يتحقق إلّا في ظل الحكومة الصالحة.

وأمّا الآية الثانية، فقد ورد فيها التصريح بإمامة وحكومة المستضعفين :

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[3].

وهذا الرأي يؤيّده بعض الفقهاء المعاصرين[4].

والحاصل أن الإنسان لمّا كان هو خليفة الله في الأرض، فإن الله

---

(1) معالم الحكومة الإسلامية، ص211.
(2) النور (24)، الآية: 55.
(3) القصص (28)، الآية 5.
(4) انظر: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص501؛ السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، كتاب المكاسب، مبحث الحكم في الإسلام، ص204.

(عزّ وجلّ) فوّض له حق الحاكمية هذا وجعل للناس حق تعيين الحاكم والدولة، إلّا أن يثبت أن الله (عزّ وجلّ) ألزم الناس باختيار شكل خاص من الدولة وأقر على مخالفة ذلك عقوبة دنيَوية؛ ولكن سوف يأتي في العناوين القادمة أنه لم يردْ نصٌّ خاص على ذلك، بل إنّ الكثير من النصوص تدلّ على حرية الناس في الاختيار.

2 ـ العدالة

من الأدلة على حرية اختيار وتعيين الدولة، هو أصل العدالة الذي أكد عليه القرآن كما أكدت عليه الروايات.

فقد ذكروا في تعريف العدالة أنها «وضع الشيء في موضعه»، أو إعطاء كل ذي حق حقَّه وعدم التعدّي عليه[1].

والعدالة هي من مسلّمات مذهب الإمامية والمعتزلة[2]، وهي النقطة الفاصلة بينهم وبين الأشاعرة.

وأمّا استنتاج المدّعى من العدالة فهو من خلال أن الحرية طريق للوصول إلى العدالة ـ كما تقدم في الفصل الأول الحديث عن علاقة الحرية بالعدالة ـ. وبعبارة أخرى: إن المطالبين بالعدالة واقعاً لا بدّ لهم من إعطاء بعض الحريات والمطالب التي يريدها الناس؛ ومن هذه المطالب، اختيار الدولة والحاكم، ولو أقيمت الدولة بنحو مخالف لإرادة أكثر الناس، فتمّ فرض الدولة أو الحاكم عليهم، فإنّ هذا عمل مخالف للعدالة.

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص371.

(2) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ. . .﴾؛ (النساء (4) الآية: 135)؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ. . .﴾؛ (الحديد (57)، الآية: 25).

ولمّا كان قيام الدولة ووجود الحاكم يفرض بالضرورة ـ لا سيما في المجتمعات الحالية ـ التضييق على بعض حقوق المواطنين أو سلبها منهم أحياناً، كان هذا التضييق أو السلب تعدّياً على حقوق الآخرين دون رضا منهم وهو يعادل الظلم.

ولذا يرى الإمام الخمينيّ (قدّس سرّه) ضمن تأكيده على مسألة العدالة وإقامة الدولة العادلة من قبل الأنبياء (ع) بأن علاقة وثيقة تقوم بين الحرية والعدالة فيقول:

«الجمهورية الإسلامية تقيم العدالة الإسلامية وفي ظل العدل الإسلامي يكون الجميع أحراراً ومستقلّين ومرفّهين»[1].

وفي موارد أخرى يرى أن فرض دولة خاصة على الناس مخالف لمباني الإسلام وللسنّة النبوية، وهذا ما سوف نتعرض له في الصفحات القادمة.

ويرى الشهيد المطهّري أن حكومة العدل هي الحكومة التي يكون الحاكم فيها أميناً عند الناس[2].

نعم، إذا ورد النص من قبل الله عزّ وجلّ على دولة خاصة، فلا يمكن وصفها بأنها غير عادلة؛ ولكن مضافاً إلى عدم ورود نص خاص

---

(1) صحيفة النور، ج 6، ص77. وللمزيد انظر: السيد نور الدين شريعتمدار الجزائري، (آزادي وعدالت در انديشه إمام خميني) مجلة علوم سياسي، العدد 5، (صيف 1378)؛ بهرام أخوان كاظمي، عدالت وآزادي، مجلة حكومت إسلامي، العدد 13 (خريف 1378)؛ عبد الكريم سروش، عدالت وآزادي، جريدة جهان إسلام، العدد 1132، 1134، 1136، 1140، ص3.

(2) انظر: سيري در نهج البلاغة، ص91.

في هذا المجال؛ نجد أنّ النصوص الدينية تدل على عدم فرض دولة معينة أو حاكم خاص على الناس وسوف نشير إليها لاحقاً.

3 ـ النهي عن الاستكبار

ذكرنا في الدليل السابق أن فرض دولة معينة أو حاكم خاص على الناس، فيه نوع من الظلم وليس من العدل؛ وهذا الدليل الآن يدّعي أن فرض الدولة على الناس مع عدم رضاهم هو من مصاديق الاستكبار والطغيان؛ وقد ورد النهي عنهما في الكتاب والسنّة. فقد ورد في القرآن الكريم أن سبب بعث الله (عزّ وجلّ) نبيَّه موسى (ع) إلى فرعون هو أنَّه طغى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾[1].

وفي آية أخرى اعتبر أن سبب سعادة الإنسان في الآخرة هو ألّا يعلوَ ولا يستكبر في هذه الأرض، ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا. . .﴾[2].

وفي تقريب دلالة الآية يقول الشيخ السبحاني:

«إن سبب اتجاه النظام الإسلامي ناحية التكوّن من عنصرين [التعيين الإلٰهي ورضا الناس]، هو أن الدولة إذا لم تكن محلاً لرضا الناس، استلزم ذلك الاستكبار وظلم الناس وهذا أمر حاربه الإسلام بشدة»[3].

وقد ورد النهي الشديد في الروايات عن إكراه الناس على الدولة

(1) طه (20)، الآية: 24.
(2) القصص (28)، الآية: 83.
(3) مباني حكومت إسلامي، ص170.

دون استشارتهم في إقامتها، بنحو جاء في رواية عن النبي (ص) أنّ مثل هذا الشخص مستحق للقتل:

«من جاءكم يريد أن يتفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولى من غيره مشورة فاقتلوه فإنّ الله قد أذن بذلك»[1].

وبعبارة أخرى: إن فرض دولة معينة وقائد محدّد على الناس مع فرض عدم رضاهم به يتنافى مع الحريات الاجتماعية والسياسية لهم؛ مع أنّ القرآن يمنع من تشديد الخناق على الناس وممارسة الاستبداد في حقّهم، ولا يرى مثل هذا الحق حتى للأنبياء (ع):

﴿... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ...﴾[2].

وورد في الروايات أن الهدف من جهاد المشركين هو تحرير الناس من سلطة الحكام الجبابرة، الذين يستعبدون عباد الله بما لديهم من قوة وسلطة:

«سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما لا يكون جبارون يتخذهم الناس أربابا ويتّخذون عباد الله خولاً ومال الله دولاً»[3].

وكذلك يحذّر الإمام عليٌّ (ع) من أن يتكلموا معه بكلام الجبابرة: «فلا تكلموني بما تُكلّم به الجبابرة»[4].

---

(1) الشيخ الصدّوق، عيون أخبار الرضا، ج 2، الباب 31، الحديث 254.

(2) الأعراف (7)، الآية: 157.

(3) ويرى الشهيد الثاني أن فلسفة جهاد المسلمين تحريرهم ودعوتهم إلى إقامة العدل، وتحطيم قيود الظلم والجهل؛ (شرح اللمعة، ج6، ص222).

(4) نهج البلاغة، الخطبة 216.

إن هذه الأدلّة المذكورة تدل بوضوح على أن فلسفة السياسة في الإسلام تقوم على نفي أيّ نوع من التسلط والاستبداد.

والدولة التي تقوم على خلاف ما يريده الناس هي دولة مستكبرة وديكتاتورية؛ لذا يرفض الإمام الخمينيّ هذا النوع فيقول:

«الدولة الإسلاميّة ... هي دولة شعبية، دولة تستند إلى القانون الإلهي وإلى رأي الشعب. فهي لم تأتِ بمنطق القوة لتحافظ على نفسها بالقوة، بل جاءت من رأي الناس، والناس هم الذين سوف يحفظونها، وفي اليوم الذي تعمل بما يكون على خلاف رأي الناس، فإنها سوف تسقط وسوف يقوم الشعب الإيراني بإزالتها»[1].

وفي موضع آخر يرى أن فرض الدولة يتساوى مع الديكتاتورية التي نهى عنها الله عزّ وجلّ ورسوله (ص):

«نحن لا نريد أن نفرض شيئاً على الشعب، الإسلام لا يرضى لنا أن نمارس الديكتاتورية، نحن نتّبع رأي الشعب، فأي رأي يراه الشعب نحن سوف نسير عليه، فليس لنا الحق في فرض شيء على الناس، والله عزّ وجلّ لم يعطِنا مثل هذا الحق، والنبيّ (ص) لم يعطنا مثل هذا الحق»[2].

ويرى الشيخ جوادي الآملي أن:

«الفارق الأساسي بين دولة الإسلام ودولة الجبابرة هو في أن الدولة

---

(1) صحيفة النور، ج 4، ص58.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص181.

الإسلامية هي دولة الشعب ولا تقوم على أساس الظلم والجبر، بل على أساس المحبة وارتباط الناس بالدين وبالحاكم الإسلامي»[1].

ويرى أن فرض دولة معينة أو حاكم معيّن على الناس يشمله عنوان (الباغي) الذي سوف يأتي التعرض له عند الحديث عن حق محاسبة الحاكم[2].

وقد ورد في دستور الجمهورية الإسلامية أن ميزة الدولة الإسلامية هو في نفي الاستبداد والتسلط:

«لا تبتني الدولة من وجهة نظر الإسلام على الطبقية أو على السلطة الفردية أو الجماعية، بل إنها تجسد التطلُّعات السياسية لشعب متَّحدٍ في دينه وتفكيره. . . ومع ملاحظة جوهر هذه النهضة الكبرى، فإن الدستور يضمن زوال كل نوع من أنواع الدكتاتورية الفكرية والاجتماعية، والاحتكار الاقتصادي، ويسعى للخلاص من النظام الاستبدادي ومنح الشعب حق تقرير مصيره بنفسه»[3].

4 ـ أصل عدم السلطة (الولاية)

الناس خلقوا كافة متساوين بحكم العقل والشرع، فلا تفضيل لشخص ولا لجماعة ولا لعرق على غيره، بل هم كافة يشتركون في الحق الإلٰهي والطبيعي في الحرية؛ كما قال الإمام عليٌّ (ع): «**لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً**»[4]. وفي هذه الرواية وردَ التأكيد على

(1) ولايت فقيه، ص83.
(2) صحيفة النور، ج 4، ص518.
(3) دستور الجمهورية الإسلامية، المقدمة.
(4) نهج البلاغة، الرسالة 31.

أصل الحرية والتساوي بين الناس، ويحذّر الإمام من التفريط بهذه النعمة الإلٰهية، وبذلها للغير والمخاطرة بأصل الحرية.

وفي رواية أخرى ورد صريحاً أنَّ الله (عزّ وجلّ) خلق الناس كلهم أحراراً ولم يلد عبداً ولا أَمَةً[1].

وعلى هذا الأساس يرى الفقهاء أنه ليس لأحد حقُّ التسلّط على غيره، بل الناس كافة متساوون في الحقوق والنعم الإلٰهية. وهذا ما يطلق عليه في الفقه (أصل عدم السلطة) أو (عدم الولاية). ونتعرض هنا لآراء بعض الفقهاء في هذا المجال.

يقول السيد محمد بحر العلوم:

«ولا ريب في أن مقتضى الأصل الأوَّلي عدم الولاية بجميع معانيها لأحد على أحد لأنها سلطنة حادثة والأصل عدمها إلّا إذا خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبيّ (ص) والأئمة (ع)[2].

وذكر المير فتاح المراغي: «الأصل أن لا يليَ أحد على أحد لتساويهم في العبودية»[3].

وعليه، لمّا كان قيام دولة خاصة موجباً للتسلط على الناس والتضييق

---

(1) «أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أَمَةً وإنّ الناس كلّهم أحرار»؛ (محسن الفيض الكاشاني، الوافي، ج 14، ص20).

(2) بلغة الفقيه، ج 3، ص221.

(3) كشف الغطاء، ص37، وكذلك الحق المبين، ص145؛ الملا أحمد النراقي، عوائد الأيام، ص529؛ مرتضى الأنصاري، المكاسب، ص153.

عليهم في بعض حقوقهم المسلّمة[1]، كان ذلك غير مشروع طبقاً للأصل المذكور أعلاه؛ ولكن لمّا قام الدليل على ضرورة وجود الدولة ـ بتأييد من العقل والشرع ـ فلا بدّ من الاكتفاء في ذلك بالقدر المتيقّن والمشروع، وذلك القدر المشروع هو ما كان مع رضا الناس بنوع الدولة وبالحاكم؛ وأمّا فرض هذين الأمرين فهو خارج عن القدر المتيقن وهو مصداق لأصل عدم السلطة.

ولذا يقول الشيخ السبحاني :

«تسلّط أي شخص أو جماعة على أموال الناس ونفوسهم هو من لوازم قيام الدولة، فلا بدّ وأن يكون بإذن ورضا منهم، وأي دولة تقوم لا بد من أن تكون منتخبة من قبلهم ولا أقل من أن تكون مقبولة عندهم؛ لئلاّ يلزم الإخلال بقانون عدم تسلّط أحد على مال آخر ونفسه؛ وعليه، فمصدر سلطة الدولة، هو الناس نفسهم وإرادة الناس»[2].

بيان آخر

مضافاً إلى إثبات أصل الحرية من خلال التمسك بأصل عدم السلطة، يتمسك الإمام الخميني بأصل التوحيد، ويراه دليلاً على حرية الإنسان ورفع أي نوع من التضييق عليه في حقوقه أو حرمانه من بعضها، ويقول في بيان ذلك:

---

(1) وبموجب أصل السلطة هذا، كان الناس مسلطين على أموالهم، فليس لأحد التصرّف في مال الغير بغير إذنه. والدليل على هذا الأصل هو الحديث المشهور «الناس مسلّطون على أموالهم».

(2) مباني حكومت إسلامي، ص187؛ وكذلك عبد الله جوادي آملي، ولايت فقيه، ص147.

«إن ما نستفيده من هذا الأصل هو أن الناس لا بدّ لهم من التسليم أمام الذات الإلٰهية المقدسة فقط، وليس عليهم طاعة أحد من الناس. وعلى هذا الأساس، ليس لأحد من الناس أن يجبر سائر الناس على التسليم له. ونحن نعبّر عن هذا الأصل الاعتقادي بأصل حرية البشر فليس لأي شخص من الناس أن يحرم سائر الناس أو المجتمع أو الشعب من هذه الحرية، وأن يضع لها قانوناً»[1].

وهذا البيان يرجع إلى الكرامة الإنسانية والحقوق الطبيعية والفطرية.

5 ـ الدولة أمانة والحاكم أمين من قبل الناس

ورد في القرآن الكريم والروايات أن الدولة هي من الناس وأنّهم يستودعونها كأمانة بيد الحكّام:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ...﴾[2].

فالآية المذكورة تأمر الناس بأداء الأمانة لأهلها. وفي ذيل الآية ورد ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم...﴾ والمراد من ذلك تحديد تلك الأمانة؛ وهي عبارة عن مسألة الحكم وإلّا فلن يبقى أيّ ارتباط بين صدر الآية وذيلها.

ويذكر الشيخ الطبرسي قرينة أخرى على أن تفسير الأمانة بالدولة، وهي الآية التي تليها والتي هي نص في أمر الدولة والحكم[3]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ...﴾[4].

---

(1) صحيفة النور، ج4، ص166.
(2) النساء (4)، الآية: 58.
(3) مجمع البيان، ج 3، ص82.
(4) النساء (4) الآية: 59.

الشاهد الثالث هو روايات تفسير الدولة بأنها الأمانة؛ فقد ورد عن الإمامَين الباقر والصادق(ع) في ذيل الآية المذكورة أعلاه، أنّ الآية الأولى هي لمصلحة الناس حيث تصف الناس بأنهم أصحاب الأمانة ولهم الحكم؛ وأمّا الآية الثانية في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ..﴾ وهي للأئمة عليهم السلام حيث تأمر الناس بطاعة الأئمة(ع)[1].

وعن الإمام عليٍّ(ع) في رواية أنه يجب على الحاكم الحكم بما أنزل الله وأداء الأمانة: «**حقٌّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله وأن يؤديَ الأمانة**»[2].

ويأمر الإمام(ع) عمّاله في رواية أخرى بألّا يرَوا الحكم طعمة للحاكم، بل فلينظروا إليها على أنها أمانة: «**إن عملك ليس بطعمة ولكنّه في عنقك أمانة**»[3].

ومن الواضح أن الدين الذي يرى الحكم أمانةً ويرى الحاكم أميناً، لا يمكنه أن يجعل ذلك أمراً مفروضاً على الناس حتى لو كان على خلاف إرادتهم.

وقال الشهيد المطهّري في تفسير هذه الآية:

«يصف القرآن الكريم الحاكم والقائد الاجتماعي بأنه (أمين) وحافظ للمجتمع، وأن الدولة العادلة هي نوع من الأمانة الموكلة إليه

(1) «آيتان إحداهما لنا والأخرى لكم»؛ (مجمع البيان، ج 3، ص82).
(2) نهج البلاغة، الكتاب 5.
(3) المصدر نفسه، الكتاب 41.

ويجب عليه أداء هذه الأمانة. وهذه النظرة هي التي كانت لدى أئمة الدين ولا سيما شخص أمير المؤمنين عليٍّ(ع) والمستنبطة من القرآن الكريم»[1].

ويرى الشيخ جعفر السبحاني أنّه:

«في هذا الفرض تتحدث الآية عن كون الدولة نابعةً من الناس وأمانة تُجعل بيد الحاكم لا ينبغي له أن يخونها إطلاقاً ولا بد من العمل بما يكون لمصلحة أصحاب الأمانة»[2].

ولعل القارئ يتوهم هنا أن صاحب الأمانة في الأساس هو الله وليس الناس، ولرفع هذا التوهم لا بد من الإشارة إلى أن الله (عزّ وجلّ) قد فوّض هذا الحق في دين التوحيد إلى الناس وأوكل إليهم ذلك، إلّا أنْ يقوم الدليل الخاص على تفويض أمر السلطة لأشخاص بعينهم.

يذكر الشيخ السبحاني في جوابه عن الإشكال المذكور التالي:

«الحكم حق ذاتيٌّ لله (عزّ وجلّ)، ومتى قيل إن الحكومة حق من حقوق الناس، فالمراد من ذلك ليس أنها حق ذاتي للناس، بل هي حق أعطيَ من قبل الله عزّ وجلّ للناس، وهذا الحق جُعل من قبل الناس في يد الحاكم كأمانة»[3].

6 ـ البيعة

إنّنا ومن خلال تتبّع الفكر السياسي في عصر النزول يتضح لنا أن

---

(1) سيري در نهج البلاغة، ص91 وكذلك كتاب: إمامت ورهبري، ص233.

(2) مباني حكومت إسلامي، ص181، 182.

(3) المصدر نفسه.

مسألة الحكم والقيادة في ذلك الزمان كانت تتمُّ من خلال البيعة والعهد من قبل الناس. والبيعة هي بمعنى أن يعاهد المواطن الحاكم على الرضا بكونه حاكماً والطاعة له. وعليه، ففي الأدب السياسي والاجتماعي للعرب، كانت مشروعية الحكم والسلطة تتم من خلال بيعة الناس، وبعبارة اليوم من خلال الاستفتاء.

ومن هنا نسأل: هل أمضى الإسلام البيعة ووافق عليها، أو أنه رفضها وانتقدها؟

إن سيرة رسول الله (ص) وآيات كتاب الله عزّ وجلّ تحكي عن تأييد ذلك. وأول بيعة للنبيّ (ص) كانت من قبل جماعة من أهل المدينة في العقبة، على القضايا الدينية والاعتقادية؛ وأمّا البيعة الثانية فهي مع أهل المدينة في بيعة العَقَبَة الثانية وشملت بعض القضايا السياسية، الاجتماعية والأمنية، وعلى أساسها تعهَّد أصحاب البيعة من أهل المدينة باتّباع النبيّ (ص) إذا جاء إلى المدينة، وأن يدافعوا عنه كما يدافعون عن أبنائهم، وتعهّد لهم النبيّ (ص) بأن يبقى عندهم وأن يكون وليّاً لمن والاهم وعدوّاً لمن عاداهم[1].

وقد بارك القرآن الكريم هذه البيعة، وأعلن عن رضا الله عزّ وجلّ عن أصحاب البيعة: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ . . .﴾[2].

وكذلك أقام الإمام عليٌّ (ع) حكمه على أساس البيعة؛ وهذا ما قاله

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، 2، ص442.

(2) الفتح (48)، الآية: 18.

في جوابه عمّن جاءه من وجوه القوم، يريدون بيعته فذكّرهم أن البيعة لا بدَّ من أن تكون علنيّة أولاً، وأن تكون مقرونة برضا الناس ثانياً، إذ قال: «**فإن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلّا عن رضا المسلمين**»[1].

ويرى الإمام (ع) أنّ أداء البيعة هو من حقوق الناس، وهم أحرار في القيام بها: «**إنّما الخيار للناس قبل أن يبايعوا**»[2].

وقد أشار (ع) في أكثر من موضع إلى أصل البيعة وكون الناس أحراراً في أدائها[3].

إنّ ما ينبغي الالتفات إليه هو عدم الخلط بين (المشروعية الإلٰهية) و(المشروعية السياسية). فالبيعة هي أساس (المشروعية السياسية) للدولة؛ بمعنى أن قيام الدولة خارجاً وتحققها عياناً، حتى الدولة الدينية، يتوقف على بيعة الناس ورضاهم، وهذا لا يتنافى مع المشروعية الإلٰهية للدولة وتعيين الحاكم من قبل نفس الدين.

ورغم قبول الإمام الخمينيّ بدور البيعة في الدولة الدينية، إلّا أنّه وخلافاً لبعض المنظرين السياسيين يرى فرقاً بين المشروعيّة السياسيّة والإلٰهية، ويذكر ذلك في جوابه عن استفتاء[4] حول الدائرة التي يشملها حكم الولي الفقيه فيقول:

---

(1) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 3، ص456.

(2) محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، ص116.

(3) انظر: نهج البلاغة، الكتاب 54، الخطبة 172؛ أحمد البلاذري، أنساب الأشراف، ج2، ص209، 258.

(4) ذكر المستفتون وهم: (خاتم يزدي، توسلي، عبائي خراساني، كشميري، وقاضي عسكر) التالي: «ما هي الصورة التي يكون فيها للفقيه الجامع الولاية على المجتمع الإسلامي؟»؛ (صحيفة النور، ج 20، 29 دي، 1366 هـ. ش، ص459).

«الولاية ثابتة في جميع الصور، إلّا أن تولّي أمور المسلمين وقيام الدولة يرتبط بآراء أكثرية المسلمين التي ورد التعرّض لها في الدستور والتي كان التعبير السائد عنها في صدر الإسلام بالبيعة لولي أمر المسلمين»[1].

ويذكر الشهيد المطهّري أيضاً أن البيعة هي سبب مشروعية إعمال الحاكم لسلطته حتى المعصوم (ع) إذ يقول:

«إذا لم يُظهر الناس الطاعة للإمام الحق [المعصوم] عن جهل أو لعدم معرفتهم به، فهو لن يفرض عليهم ذلك بالقوة ولا يفرض عليهم أمر الله، ولذا كانت البيعة لازمة»[2].

7 ـ رضا الناس شرط الحكم (اعتبار الأكثرية)[3]

إننا ومن خلال التأمل في بعض الروايات نتمكن من الوصول إلى بعض النصوص التي تدل على أنّ تولِّيَ السلطة حتى لو كانت سلطة دينية يتوقف على قبول الناس؛ كما في خطاب النبيّ (ص) إلى الإمام عليّ (ع):

«يا ابن أبي طالب لك ولاء أمتي فإنْ ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم في أمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»[4].

---

(1) صحيفة إمام، 29 دي، 1366 هـ.ش، ص459.

(2) حماسة حسيني، ج 3، ص207.

(3) لا بد من التوضيح بأن العنوان المذكور مع العنوان القادم (حق الناس) لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن عنوان البيعة، ولكن لمزيد توضيح لهذا الموضوع ولتعدد ألسنة الروايات، قمنا بإفراد هذه العناوين.

(4) محمد باقر المحمودي، مستدرك وسائل الشيعة، ج11، باب سقوط الجهاد، الحديث 3، ص78.

وفي حديث المناهي وردَ النهيُ عن تولي أمر الناس دون رضا منهم، ففي الرواية: «. . . من أمّ قوماً بغير رضا منهم»[1].

وقد تقدّم التعرّض لما ذكره الإمام الخمينيّ حول شرط تولي السلطة وأنه رضا الناس. ويؤكد أيضاً في موارد عدَّة على أن رأي الناس شرط في اختيار أصل الدولة، بنحو لا تكون حتى الدولة الإسلامية مشروعة مع عدم رضا الناس فيقول:

«إذا كان لدى الناس رأي في ما يتعلق بالدولة [الإسلامية] فليظهروه، فإن كان رأيهم هو أنهم لا يريدون الدولة الإسلامية فليرفعوا صوتهم بأنهم لا يريدون ذلك أو فيما لو كان رأيهم [مع] الدولة القائمة. . . فكافة الناس أحرار في تدوين رأيهم والقول بأنهم يريدون النظام الملكي أو يريدون عودة محمد رضا بهلوي، ولهم القول بأنهم يريدون النظام الغربي، وأنهم يريدون الجمهورية ولا يريدون الإسلام»[2].

ولذا يرى الإمام الخميني أن قيام الجمهورية الإسلامية يتوقف على تأييد الناس لها:

«إنّنا لأجل إقامة الجمهوريّة الإسلاميّة نطلب رأي الناس، فهي تقوم على رأي الناس الذين اختاروا الجمهورية الإسلامية، والناس كافة أحرار، عليكم هداية الناس ولكن لا يجب عليكم أن تضعوا موظفاً لذلك»[3].

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 88، ص8.
(2) صحيفة النور، ج 5، ص34، 110.
(3) المصدر نفسه، ص149.

«لقد تمّ الاعتراف بالجمهوريّة الإسلاميّة من خلال رأي الناس»[1].

«إن تعيين النظام السياسي سوف يكون من خلال رأي الناس، فاقتراح الجمهورية الإسلامية أمر نتركه للناس»[2].

وفي موارد أخرى يرى أن المعتبر هو رأي الأكثرية ويؤكد على رأي الناس:

«يجب على الجميع أن يتقيد بالالتزام بالقانون ولو كان على خلاف ما يراه، لا بدّ من الالتزام لأن العبرة برأي أكثر الناس»[3].

«لا معنى لفرض رأي الأقلية على الأكثرية...»[4].

«الميزان هو أنتم»[5]، «الميزان هو رأي الشعب»[6].

ويرى الشهيد المطهّري أنّ رضا الناس هو شرط في تولي السلطة في الدولة الدينيّة حتى لو كانت بزعامة المعصوم فيقول:

«إذا لم يظهر الناس الطاعة للإمام الحق [المعصوم] عن جهل أو لعدم معرفتهم به، فهو لن يفرض عليهم ذلك بالقوة ولا يفرض عليهم أمر الله، ولذا كانت البيعة لازمة»[7].

---

(1) صحيفة النور، ج 7، ص122.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص52.
(3) المصدر نفسه، ج 14، ص244.
(4) المصدر نفسه، ج 10، ص35.
(5) صحيفة النور، ج 7، ص123.
(6) المصدر نفسه، ج 7، ص122.
(7) حماسة حسيني، ج 3، ص207.

«ما من أحد يريد أن يفرض الجمهوريّة الإسلاميّة على الناس، بل إن هذا أمر طلبه الناس بأنفسهم»[1].

8 ـ حق الناس

إن مقولتَي (رضا الناس، شرط تولّي السلطة) أو (العبرة برأي الأكثرية)، وإن كانتا واضحتي الدلالة على إثبات المدّعى المذكور، ولكن لا تصريح فيهما بأن هذا حق للناس. إنّنا ومن خلال البحث في الروايات نجد بعض النصوص التي ترى أن اختيار السلطة حق من حقوق الناس، وهنا نشير إلى هذه النصوص.

تقدّم أن السلطة توجب تضييق حقوق الناس، ولمّا كان التشريع الإسلامي يقرّ بقاعدة الملكية الفردية، وقد قرر في الفقه قيام قاعدة تحت عنوان قاعدة (السلطنة)، وعليه، فإنّ من يقوم بتعيين السلطة والحاكم هو صاحب هذا الحق أي الناس.

ولذا ورد عن الإمام عليٍّ (ع) وصف السلطة بأنها حق للناس، وليس لأحد غيرهم حق التدخل في تعيين ذلك:

«أيها الناس! عن ملإ وإذن إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلّا من أمّرتم، وإنه ليس لي دونكم إلّا مفاتيح ما لكم معي»[2].

وفي موضع آخر يرى أن الشورى واختيار الحاكم هو أمر بيد جماعتين هما المهاجرون والأنصار:

---

(1) پيرامون انقلاب إسلامي، ص66.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 3، ص93؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 3، ص456.

«إنّما الشورى للمهاجرين والأنصار؛ فإن اجتمعوا على رجل سمّوه إماماً كان فيه لله رضا»[1].

ومع فرض موت الحاكم أو قتله فإن تعيين خليفة له من الواجبات الفورية التي تقع على عاتق الناس، وهذا هو حكم الله وحكم شريعة الإسلام :

«والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل أن لا يعملوا عملاً، ولا يُحدثوا حدثاً ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً»[2].

وفي موطن آخر يرى (ع) أن البيعة واختيار الحاكم حق من حقوق الناس، ولهم الحرية في أداء هذا الحق؛ وأما بعد انتخابه ومبايعته فعليهم الطاعة له: «إنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا»[3].

وذكر الإمام الخمينيّ في مواضع كثيرة أن أمر اختيار السلطة هو جزء من حقوق الناس، وأكد على ذلك؛ كما قال في مسألة إسقاط حكومة الشاه:

«الناس يوافقوننا الرأي، الأمر للناس، القضية التي ترجع إلى حق الناس هي للناس. . . ولا بدّ من أن يكون أمرها بيد الناس»[4].

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة 168.

(2) كتاب سُلَيْم بن قيس، ص182؛ نقلاً عن حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص508.

(3) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، الإرشاد، ص116.

(4) صحيفة النور، ج 3، ص141، 149.

9 ـ فقدان النص الخاص

آخر الأدلة النقلية على حرية الناس في اختيار السلطة وتقرير المصير، هو عدم قيام الدليل الخاص على تعيين السلطة والحاكم الخاص والإلزام بالطاعة له، ولا بد لأصحاب الرأي الآخر ممن يرى نظرية التعيين الخاص وإن كان على خلاف ما يراه الناس من إثبات مدّعاه من خلال الرجوع إلى المصادر الفقهية أو إثبات وجود روايات معتبرة على أن إقامة الدولة الدينية ممكن وإن كان على خلاف رأي الناس، بل بالإكراه والإجبار ومن خلال استخدام السلطة.

ومن خلال تتبعي للآيات والروايات لم أجد دليلاً كهذا يثبت هذا الرأي لكي أبحث فيه. وسوف نتعرض لأهم الأدلة التي يتبناها أصحاب الرأي القائل بلزوم إقامة الدولة الإسلامية في الصفحات القادمة، وسنثبت أن هذه الأدلة تثبت الوجوب الشرعي، وأما لو امتنع الناس عن القيام بذلك كامتناعهم عن القيام بسائر الواجبات الشرعية، فوجوب إجبارهم ومن خلال استخدام القوة وفرض سلطة خاصة عليهم، ممّا لا تثبته أدلة الرأي الآخر.

ب ـ الدليل العقلي (الحق الطبيعي)

بعد أن أوضحنا الأدلة النقلية فيما يرتبط بتأييد حرية الناس في العمل السياسي واختيار السلطة، ندخل في البحث عن الدليل العقلي.

مصطلح القانون الطبيعي (على ما هو المتعارف عليه عند الفلاسفة السياسيين الغربيين)، والقانون الفطري (على ما هو المتعارف عليه عند علماء المسلمين)، يطلق على الحقوق التي وهبتها الطبيعة أو وهبها الله عزّ وجلّ للبشرية كافة بنحو متساوٍ ومشترك لجهة كونهم بشراً، وليس

لأحد سلب هذه الحقوق أو التضييق فيها[1]، إلّا في بعض الموارد الخاصة كالتعارض مع الحقوق الطبيعية للآخرين.

إن أول من طرح مسألة الحقوق الطبيعية من ضمن الفلاسفة السياسيّن الغربيّين في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة هم غروسيوس، منتسكيو، فيلتر، هوبز وجان لوك[2].

ولكن البحث عن تبنّي النظرية الإسلاميّة للحقوق الطبيعة أو عدم تبنّيها لها يحتاج إلى تفصيل خارج عن نطاق هذه الدراسة؛ ولكن ما ينبغي إلفات النظر إليه هنا هو أننا نتمكن من الوصول إلى دليل يثبت هذه الحقوق من الآيات والروايات وقد تقدّم عند بحثنا عن الحرية الإشارة إلى ذلك.

وأول من عالج موضوع الحقوق الطبيعة التي طالعنا بها الغرب، من بين علماء المسلمين هو الشهيد المطهّري. فقد ذكر وفي مواضع مختلفة عباراتِ المدح والثناء على بعض المفكرين أمثال روسو، فولتير، منتسكيو الذين أبدعوا الفكرة السالفة الذكر والتي كانت سبباً لقيام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

«إنّ روح وأساس الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تتمثل في أن الإنسان يتمتع بحيثية ذاتية لها احترامها، وأنّ في أصل الخلقة هناك

---

(1) ذكر بعض الحقوقيين في تعريفهم للقانون الطبيعي أنّها: «مجموعة من القواعد والقوانين التي أودعتها الفطرة في عقل الإنسان ومنطقه، ولا بدّ للمقنن من السعي لاكتشاف هذه القواعد وإدارة أمور البشر وقوانينهم (الحقوق الموضوعة) على أساسها»؛ (منوچهر طباطبائي مؤتمني، آزاديهاى عمومي، وحقوق بشر، ص189).

(2) انظر: المصدر نفسه، ص. 189 وما ينبغي التذكير به هنا أنه من الممكن أن نجد جذور القانون الطبيعي في الفلسفة اليونانية القديمة، كفلسفة سقراط، أفلاطون، والرواقيين.

مجموعة من الحقوق والحريات الموهوبة له لا يمكن سلبها عنه أو نقلها للغير بأي وجه، وذكرنا أن هذه الروح هي مما يؤيده الإسلام والفلسفات الشرقية»[1].

إنّ من مصاديق الحقوق الطبيعية والفطرية، حرية الإنسان في سلطنته على أمور نفسه ونفي أيّ سلطة أو جبر خارجي، وهذا هو ما يعبّر عنه في الفقه بـ (أصل عدم الولاية)؛ وبعبارة أخرى: يدل على أصل عدم الولاية هذا العقل بالإضافة إلى الشرع[2].

كما تقدّم أن (أصل الإباحة) يدلّ بمفهومه على هذا المدّعى أيضاً، وعليه طبقاً لهذا الأصل تكون الأشياء كافة محكومة بالإباحة والحلّ، إلّا أن يقوم الدليل الخاص على خلاف ذلك. وهنا يأتي السؤال عن أنه وطبقاً لأصل الإباحة هذا: هل يكون لهذا الإنسان التسلّط على أمور نفسه سواء كانت ترتبط به شخصياً أم بالجماعة، فهل يمكنه أن يدخل في ما يختص بالآخرين؟

ذكر بعض الفقهاء عند توضيحهم لأصل الإباحة أن مجال هذا الأصل ودائرته تتقيّد بعدم التعدّي على حقوق الناس، ومع فرض التعدّي يكون الحكم هو الحرمة بدل الإباحة. وفي ذلك قال كاشف الغطاء:

«في أن أصالة الإباحة والخلوّ عن الأحكام الأربعة فضلاً عن مطلق

---

(1) نظام حقوق زن در إسلام، ص141. نعم، يرى الشهيد المطهّري أن منشأ الحقوق الطبيعية هو في الاستعداد الذي وهبه الله (عزّ وجلّ) ومقام الخلافة الإلهية للإنسان، ولكن لمّا كان الغربيون لا يعتقدون بذلك كان تقديمهم وقبولهم بحقوق البشر أمراً شكلياً (انظر: المصدر نفسه، ص6، 136. ومجموعة مقالات، ص74).

(2) انظر: عبد الله الجوادي الآملي، ولايت الفقيه، ص134.

الجواز فيما لم يترتب عليه ضرر، ولم يشتمل عليه تصرّف في حقّ بشر»[1].

ويرى أن وضوح هذا الحكم وظهوره ظهور الشمس في رابعة النهار، وأن الشيخ الصدوق جعل ذلك من دين الإمامية.

وفي الفكر السياسي للإمام الخميني ورد التأكيد على الحقوق الطبيعيّة، ومنها حق حرية البشر في تقرير مصيرهم:

«حقنا الإنساني أن يكون أمر تقرير مصيرنا بأيدينا»[2].

«الحق الأساسي هو أن يكون حرّاً، وأن يتحدث بما يريده. . . »[3].

وفي موضع آخر يرى أنّ حق تقرير المصير هو من الحقوق الأساسية:

«لكلّ شخص ولكلّ جماعة حق اختيار ما يعود إلى مقدّرات بلدهم»[4].

وحول حرية الماركسيين يقول :

«الماركسيون أحرار في التعبير عن رأيهم داخل الجمهوريّة الإسلاميّة. . . »[5].

---

(1) كشف الغطاء، ص34.
(2) صحيفة النور، ج 4، ص283.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص97، 132.
(4) المصدر نفسه، ج 4، ص492.
(5) المصدر نفسه، ج 3، ص48، 100.

«العقل يحكم بأن من حقوق الإنسان حقَّ كل إنسان في تقرير مصيره بيده، ولكلّ شعب حق تقرير مصيره بيده»[1].

وفي ما يرجع إلى نظام الشاه البهلوي يقول:

«نظام الملكيّة لا أساس له، واختيار ذلك بيدِ الناس، وهذه مسألة عقلية، فكل عاقل يرى أنّ مقدّرات كل شخص تكون بيده»[2].

«بأيّ حقّ يكون لشعب ما أن يعيّن للأجيال القادمة وليّاً عليها؟ هم لهم حق الاختيار، فلا بد لهم أن يختاروا، ولذا كانت الملكية منذ البداية أمراً خطأً، الجمهورية أمر صحيح ... المنطق هو أن يكون شأن الشعب بيده، أنا وأنت لا يحق لنا أن نحدد تكليف مائة سنة قادمة»[3].

ويرى الإمام الخميني أن فرض سلطة ما على الأكثرية مخالف للإنسانية ولا معنى له:

«لا معنى لأن تفرض أقلية ما رأيها على الأكثرية، هذا مخالف للديمقراطية التي تعتقدون بها، مخالف للحرية ومخالف للإنسانيّة كافّة»[4].

من هنا لمّا كان العقل مصدراً من مصادر الفقه ومن الحجج التي هي في عرض الكتاب والسنّة لا يمكننا فرض السلطة التي تراها الأقلية على الأكثريّة استناداً إلى الدين؛ لأنّ العقل لا يرضى بذلك، بل مع فرض وجود نصوص نقليّة على خلاف حكم العقل فلا بدَّ من رفع هذا التعارض بطرق مختلفة.

(1) صحيفة النور، ج 4، ص251.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص141.
(3) المصدر نفسه، ج8، ص148.
(4) المصدر نفسه، ج 10، ص35.

1 ـ الحرية ودور الناس في إقامة الحكومة الإسلامية وإدارتها

تقدّم في ما سبق البحث عن حرية الناس في تقرير مصيرهم واختيار أو عدم اختيار السلطة بشكل مطلق، وتبيّن لنا أنّ الناس أحرار في اختيار السلطة الحاكمة، ولا يمكن فرض سلطة محددة عليهم؛ فلو فرضنا أنّ الناس لم يرضوا بإقامة الدولة الإسلامية فإنه لا يمكن إقامة مثل هذه الدولة بالقهر والغلبة.

ولكن ثمّة فرض آخر هنا، وهو حول دور وحرية الناس في الدولة الإسلاميّة؛ فلو فرضنا أنّ الناس تبنّت أصل إقامة الدولة الإسلاميّة، فما هو دور الحريات السياسية للناس وذلك في مجال تعيين الحاكم والمشاركة في إدارة الدولة؟ فهل مجرد التصويت لصالح الدولة الإسلامية يجعل وظيفة الناس تنحصر بالقبول والالتزام بالنظام؟ أو إنهم يملكون دوراً في تعيين الجهاز الحاكم والقائد الأعلى ولرأيهم موضوعيّة في ذلك؟ هذا السؤال موجّه اليوم إلى الفقه لا سيّما الفقه السياسي ويتطلب جواباً واضحاً ومستدلاً عليه.

إنّنا ومن خلال مراجعة آراء الفقهاء المعاصرين نلاحظ وجود آراء ثلاثة في المسألة[1]:

---

(1) إن مجموع آراء الفقهاء حول مسألة الحكم في عصر الغيبة ودور الفقهاء يمكن تعدادها بالنحو التالي:

1 ـ تولّي المرجعية العلمية والدينية فقط.

2 ـ تولّي القضاء بنحو الإذن في الأمور الحسبية.

3 ـ تولّي القضاء من باب الولاية.

4 ـ تولّي القضاء والحكم من باب الإجازة والأمور الحسبية.

5 ـ تولّي القضاء والحكم بنحو الولاية بالنصب المحض.

أ ـ التنصيب المحض.

ب ـ الانتخاب المحض.

ج ـ التلفيق بين النصب والانتخاب.

أمّا نظرية التنصيب المحض، فحاصلها أن مشروعية الدولة الإسلامية تقوم على أساس ديني إلٰهيّ، وذلك على أساس الاعتقاد بأنّ الفقيه الجامع للشرائط منصوب من قبل الإمام الثاني عشر (عج)، وسائر الأئمّة (ع) والنبيّ (ص)، وفي النهاية من الله (عزّ وجلّ) لتولّي أمر الحكم وشؤون الناس، ويجب على الناس طاعته ولا دور لرأي الناس في السلطة. وثمّة من يتبنّى هذا الرأي من قدامى الفقهاء ومعاصريهم، ونقل كلماتهم والبحث فيها يتطلّب مجالاً مستقلاًَ. وطبقاً لهذا الرأي، لا أساس إطلاقاً لحريّة الناس في اختيار الحاكم أو المشاركة في الحكم ولا دور لهم في مشروعيتها[1].

وأمّا الرأي الثاني (الانتخاب المحض)، فهو يدّعي وفي قبال الرأي الأول أنه لم يصدر أيّ تنصيب خاص من قبل الشارع في عصر الغيبة،

---

6 ـ تولّي القضاء والحكم بنحو الولاية بالنص وانتخاب الفقهاء.

7 ـ تولّي القضاء بنحو الولاية بالنص واختيار الناس.

8 ـ تولّي الإشراف والرقابة على الأمور.

(1) يرى آية الله الصافي الگلبيگاني: «أنّ لحاكم الشرع والمجتهد الجامع للشرائط مثلَ هذه الولاية، ولو كان مبسوط اليد وجب عليه إعمال ذلك، وولايته مصانة وإن لم يرضَ الناس بها، فهي كولاية الجد والأب التي لا تقبل الوضع أو الرفع»؛ (مجموعة آثار إمام خميني وحكومت إسلامي، ج 10، ص15).

وإن شأن الحكم والسلطة بكافّة أبعاده موكول إلى الناس، ويتحدث هؤلاء عن نوع من «الوكالة» لا «الولاية للحاكم»[1].

وليس لهذه النظرية أنصار بين الفقهاء لا القدامى ولا المعاصرين.

وأمّا الرأي الثالث (التلفيق بين التنصيب والانتخاب) فهو من الآراء الجديدة التي تبنّاها بعض الفقهاء المعاصرين الذين سعَوا للخروج بتوجيه عقلاني ولحاظ متطلبات العصر، فقدّموا هذا التصوير العقلاني للدولة في الإسلام.

ويعتقد أصحاب هذا الرأي بأن التعاليم الإسلامية حدّدت معالم وخصوصيات الدولة الإسلامية والقيادة في عصر الغيبة، ووجهت الدعوة للناس إلى اختيار مثل هذه الدولة والقيادة، مع التأكيد على أن شرط تولّي الدولة الإسلامية والقائد للسلطة هو رضا الناس وهو ما يعبّر عنه بـ«المشروعية السياسية»، بنحو لا تكون هذه الحكومة مشروعة مع فرض عدم رضا الناس بها، ولا يكون لها الحق في تولّي السلطة.

إذاً مشروعيّة الدولة الإسلامية تقوم على عنصرين: النصب الإلٰهي وقبول السلطة؛ أي عنصرَي (التنصيب) و(الانتخاب). فالنصب تمّ من خلال بيان صفات وشروط القائد السياسي والديني بشكل عام؛ فمن كان واجداً لها كان منصوباً للقيادة، ويترتب على ذلك اتباع الناس لواحد ممّن يكون جامعاً للشرائط بعنوان كونه قائداً. وأمّا عنصر الانتخاب، فهو موكول إلى الناس؛ بمعنى أن المكلف المسلم الذي فوّض إليه الله (عزّ

(1) انظر: مهدي الحائري اليزدي، حكمت وحكومت؛ وكذلك مجلة حكومت إسلامي، العدد 2، 3.

وجلّ) شأن الحكم، له حرية وحق أن يعطي هذا الحق ـ وطبقاً للتعاليم الدينيّة ـ للقائد الجامع للشرائط. والمهم هنا هو أنّ تفويض هذا الحق لا يوجب سلب حق الإشراف والنقد، والأهمّ منهما حق استجواب السلطة والحاكم. وسوف يأتي في المباحث القادمة توضيح ذلك بعد استعراضنا لأدلة هذا الرأي:

الأدلّة الفقهية للنظرية

إنّ الأدلة المتقدّمة التي ذكرناها عند إثبات حرية اختيار وتعيين السلطة والحاكم، تصبّ في صالح هذه النظرية. فمتى ثبت لدينا أنّ مصادر التشريع من القرآن الكريم، الروايات والعقل أوكَلت إلى الإنسان نفسه أمرَ اختيار السلطة والقبول بها، واعتبرت ذلك حقّاً من الحقوق الإنسانية والاجتماعية، فلا بدَّ عند إقامة الدولة الخاصة (الإسلامية) من الرجوع إلى رأي أصحاب هذا الحق أي الناس، ولا يمكن فرض أي دولة أو قيادة عليهم مع عدم رضاهم بذلك.

1 ـ أصل الشورى

إنّ اشتراك الناس في أمر السلطة والاهتمام برأيهم هو من الأصول الأساسية في الإسلام وممّا اهتمّ به الله (عزّ وجلّ)، بنحو أمر الله عزّ وجلّ نبيّه الكريم (ص) مع اتّصافه بالعصمة وارتباطه بالوحي والغيب، وتمتُّعه بسلطة خاصةٍ، أمرَه بمشاورة الناس: ﴿. . . وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ. . .﴾[1].

---

(1) آل عمران (3)، الآية: 159.

وفي آية أخرى، ورد بيان صفة من صفات المؤمنين وهذه الصفة تتمثّل في أنهم يقومون باعتماد أسلوب الشورى للقيام بأمرهم وما يتعلق بهم: ﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾[1].

ومن هنا، كان على السلطة أن تقوم بإدارة شؤون الدولة على أساس الشورى، إلّا أن يرد الدليل الخاص كما في اختيار السر للنبيِّ (ص)، والأئمّة (ع).

ويرى الشهيد الصدر أن الأمر بالشورى هو نتيجة حتمية لخلافة الإنسان، وذلك في توضيح دلالة الآية الثانية إذ قال:

«يعطى للأمّة صلاحيّة ممارسة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يرد نصّ خاص على خلاف ذلك... وينتج عن ذلك الأخذ بمبدإ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف»[2].

ويذكر العلّامة الطباطبائي ذلك، فيقول:

«الأحكام الصادرة من مقام الولاية تصدر عن طريق الشورى ولرعاية مصالح الإسلام والمسلمين»[3].

وذكر آية الله الخامنئي في خطابه الذي ألقاه في الجلسة الأولى لمنظمة المؤتمر الإسلامي:

---

(1) الشورى (42)، الآية: 38.

(2) الإسلام يقود الحياة، ص162، 171.

(3) (ولايت وزعامت)، بحث حول المرجعية والعلماء، ص99؛ وكذلك الميزان، ج4، ص124.

«ينادي الإسلام بالحكومة الشعبية القائمة على أساس الشورى، وذلك ضمن إطار الوحي والقوانين الإلٰهية. وكان النبيّ (ص) يأتمر بالأمر الإلٰهي له (وشاورهم في الأمر)، فكان يستشير أصحابه في المسائل المهمة التي ترتبط بالدولة الإسلاميّة، وكان يقدّم رأي أصحابه على رأيه أحياناً»[1].

ويرى الشيخ محمد تقي جعفري في ما يتعلق بهذا أنّ:

«اختيار شؤون الحياة وكيفية العيش في مختلف الموضوعات الحياتية ما دام لم يرد أيٌّ نهي صريح عن ذلك هو أمرٌ بيدِ الناس، ولمّا كان الإسلام قد قبل بحرية الاختيار هذه وجعل الشورى والجماعة: «يد الله مع الجماعة» أصلاً، فهذا معناه القبول بالحكم القائم من الناس على الناس»[2].

ومن الجدير ذكره أن أصل الشورى والعمل برأي الأكثرية في ما لا نص فيه هو معتبر بنفسه، وله قيمته الذاتية ولا يمكننا تجاهله بمجرد احتمال خطإه أو القطع بذلك[3]. كما فعل النبيّ (ص) ذلك في معركة أُحُد، والإمام عليٌّ (ع) في معركة الجَمَل برأي الأكثرية، مع علمهما بخطإ هذا الرأي.

ويؤيد بعض الفقهاء المعاصرين هذا الرأي[4].

---

(1) صحيفة جمهوري إسلامي، 26 خرداد، 1378 هـ. ش.

(2) حكمت أصول سياسي إسلام، ص314.

(3) لمزيد تفصيل انظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص52، 56، 80.

(4) انظر: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص497؛ السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، كتاب الحكم في الإسلام، ص34.

2 ـ ولاية المؤمنين

يصف القرآن الكريم المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض، ويعطي للمؤمنين نوعاً من حق السلطة وتولّي أمور المجتمع:

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ . . .﴾[1]

ويذكر الشهيد الصدر في دلالة الآية على المدّعى أن:

«النص يتحدث عن الولاية وأنّ كل مؤمن وليُّ الآخرين، ويريد بالولاية تولّي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية»[2].

وهذا هو أيضاً رأي العلاّمة الطباطبائي في تفسير الآية[3].

3 ـ المجتمع مسؤول عن إقامة الدولة وحفظها

إنّ إقامة الدولة الإسلاميّة والمحافظة عليها هي من وجهة نظر القرآن الكريم من التكاليف الملقاة على عاتق الناس. ففي صدر الإسلام ومع أن النبيّ (ص) كان على رأس السلطة، ولكنّ دوره كان يقتصر على كونه وسيطاً؛ لأن الأمر الإلهيّ بإنفاذ أحكام الإسلام وإقامة الدولة الإسلاميّة كان أمراً موجّهاً إلى المسلمين كافّة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ . . .﴾[4].

---

(1) التوبة (9)، الآية: 71.

(2) الإسلام يقود الحياة، ص171

(3) انظر: الميزان، ج 9، ص141، 338.

(4) آل عمران (3)، الآية: 144.

وهذه الآية نزلت عند هزيمة المسلمين في معركة أُحُد لمّا انتشرت شائعة موت النبيّ (ص) وفرّ بعض المسلمين. فوبّخ الله عزّ وجلّ في هذه الآية المسلمين، وضمن ذلك أكد على أنّ وظيفة النبيّ (ص) هي بيان هذه الرسالة للناس، وأنّ على الناس عهدة القيام ببقية الأمور.

وفي مقام الاستدلال بالآية يقول العلاّمة الطباطبائي:

«وكما هو معلوم، فإن هذه الجماعة في فرارها هذا لم ترجع إلى عبادة الأصنام ولم تترك الصلاة والصوم، بل غاية ما تداولته هو أنه لم تقاتل بعد وفاة رسول الله (ص)، أي أرادوا ترك فريضة من الفرائض التي تتوقف على وجود من يدير الجماعة والتي كانت في حياة الرسول، ولهذا وبّخهم الله (عزّ وجلّ) على هذا ولامَهم، ولم يقتصر في ذلك على موارد القتل، بل حتى في موارد الموت الطبيعي... كما يتضح من الآية الشريفة التي تدلّ بالالتزام على أن للمسلمين ولايةً على الشؤون الاجتماعية، وأنها كما كانت حيةً في حياة النبيّ (ص) يجب حفظها حيّة كذلك»[1].

وينقل الشهيد المطهّري استدلال العلاّمة هذا بالآية المذكورة دون أن يوجّه أي نقد له[2].

وكذلك الحال مع العلامة النائيني والشيخ الأراكي فإنهما التزما بأنّ الأمر بحفظ كيان الإسلام وإدارة المجتمع هو من التكاليف الموجّهة

---

(1) (ولايت وزعامت)، بحثى درباره مرجعيت وروحانيت، ص81، 82؛ وكذلك: فرازهايى أز إسلام، ص110.

(2) انظر: سيري در نهج البلاغة، ص76.

للناس كافة ورفضا القول باختصاص ذلك بالحاكم الشرعي في عصر الغيبة:

«الفقيه بما هو فقيه أهل النظر في مرحلة الاستنباط دون الأمور المتعلّقة بتنظيم البلاد وحفظ الثغور وتدبير شؤون الدفاع والجهاد وأمثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الأمور إلى الفقيه بما هو فقيه»[1].

4 ـ المجتمع هو المخاطب بإقامة الأحكام الاجتماعية للدين

يتضمن القرآن الكريم أحكاماً اجتماعيّة وجزائيّة، وقد وجّه الأمر بإقامتها للمجتمع كلّه وليس لخصوص الحاكم، والمجتمع الإسلامي مكلَّف شرعاً بإجراء هذه الأحكام، كإقامة حد السرقة والزنا، حفظ حدود الدولة، مواجهة الطغاة والبغاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكون المسؤولية على الناس في ما يخص الأحكامَ الاجتماعية في الإسلام مستفادة من ملاحظة كون الخطاب لعموم الناس وأمرهم بإقامة هذه الأحكام. ومن الواضح أن إقامة هذه الأحكام أمر غير ممكن إلّا من خلال إقامة الدولة القادرة على إقامة أحكام الله، ومن هنا كانت الدعوة غير المباشرة في القرآن للناس لإقامة الدولة؛ وبعبارة أخرى: يتضمّن الإسلام تعاليمَ تتعلق بالساحتين (الدنيا والآخرة)، ويحتوي على نظام اجتماعي ونظام دولة، وقد أوكل أمر إقامة هذه الأحكام إلى الناس.

---

(1) المحقق النائيني، حاشية كتاب المكاسب، ج 1، ص214، ويقول الشيخ الأراكي: «من الواضح أيضاً أن التكليف بحفظ بيضة الإسلام وإدارة أمور عيش أهله لا يختص بصنف دون صنف وطائفة دون طائفة، بل المكلف به كل من كان قادراً عليه ودعوى اختصاصه في زمن الغيبة بحكام الشرع ـ فإنهم منصوبون من قبل السلطان الأصل ونائبون من جنابه، فهم القدر المتيقن للتصدي لهذا الأمر دون من سواهم ـ مدفوعة بإطلاق أدلة هذه الأمور بدون مقيّد صالح للتقييد لولا القطع بالتعميم»؛ (المكاسب، ص94).

وضمن إشارته إلى الآيات التي تتضمّن بعداً اجتماعيّاً في القرآن، والتي يكون المخاطَب فيها هو الناس يقول العلاّمة الطباطبائي:

«يظهر من مجموع الآيات المذكورة أن في هذا الدين نظاماً اجتماعياً أوكل الله (عزّ وجلّ) للناس أمر إقامته، ولا بدّ لأفراد المجتمع من الاجتماع لإقامة الدين. ومن الواضح أنه لما كان المجتمع متشكلاً من جماعة من الأفراد، فإن إدارة ذلك تكون بعهدة هؤلاء الأفراد»[1].

ويستظهر آية الله السبحاني من الآيات السابقة أنّ:

«المستفاد من هذا البيان أن مصدر القوة في تأسيس الدولة هم أفراد المجتمع الإسلامي وهم موظفون بإقامة الدولة الإسلامية، وانتخاب الحاكم الإسلامي طبقاً للضوابط الشرعيّة والدينيّة»[2].

ويقول آية الله محمد كيلاني:

«إن المستفاد من آيات القرآن الكريم هو أن أمر إقامة الدين هو من التكاليف الموجّهة إلى كافة آحاد المسلمين. ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾. وفي زمان الغيبة فإن التكليف الذي يحدّده القرآن هو أن زمام أمور الدين هو بيد الناس، ولكن لمّا كانت إقامة ذلك غير ممكنة إلّا من خلال وليّ الأمر، فلا بد من أن ينتخب وليّ الأمر الناسُ أنفسهم . . . فينبغي على الناس إقامة الدين، على المؤمنين المسلمين إقامة الدين. ولا شك في أن هذا الأمر في زمان الغيبة بيدهم»[3].

(1) الميزان، ج 4، ص22؛ ولايت وزعامت، بحثى در بارة مرجعيت وروحانيت، ص95.
(2) مباني حكومت إسلامي، ص179.
(3) صورت مشروح مذاكرات شوراي بازنگري قانون أساسي، ج 1، ص255، 256.

ويتبنّى الشهيد الصدر وبعض العلماء المعاصرين الفهم المذكور أيضاً[1].

5 ـ الدين أمانة الله عند الناس

ورد التصريح في آيات القرآن الكريم بأن الله (عزّ وجلّ) عرض الأمانة على السماوات والأرض فأبَيْنَ أن يحملنَها، وأمّا الإنسان فقد حملها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ . . .﴾[2].

ويرى بعض المفسرين أن المراد من الأمانة هو أحكام الدين وتعاليمه التي وصلت إلى الناس عن طريق الأنبياء[3].

إذاً فالله (عزّ وجلّ) جعل الدين وإقامة أحكامه الفردية والاجتماعية ـ والتي تستلزم إقامة الدولة ـ أمانة بيدِ الناس ويجب عليهم حفظ هذه الأمانة بالوجه الذي يليق، من خلال إقامة الدولة وتعيين الحاكم. ويقول آية الله السبحاني في بيانه لكيفية دلالة الآية على أن مسألة الحكم هي بيد الناس:

«لو قمنا بتفسير وتحليل هذه المسؤولية (الأمانة)، لكان من أجزائها تدبير وتنظيم أمور المجتمع والعمل السياسي وحفظ الحدود الإسلامية؛ وفي هذا الفرض يكون خطاب المجتمع بأداء الأمانة خطاباً بإقامة الدولة التي لا يمكن بدونها أداء هذه الأمانة، ومتى كان المجتمع بمجموعه

---

(1) الإسلام يقود الحياة، ص162؛ حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص499.

(2) الأحزاب (33)، الآية: 72.

(3) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان، ج 8، ص273.

مسؤولاً عن ذلك، فلا بدّ وأن تقوم الدولة بإرادة منه . . . وإذا كان الناس كافة مأمورين بذلك، فلا معنى لأن يقوم فرد من الناس بفرض سلطته على سائر الناس»[1].

آراء الفقهاء المعاصرين

نتعرّض هنا لآراء بعض الفقهاء المعاصرين حول حرية الناس في اختيار نمط الدولة والمشاركة فيها؛ تسليطاً لمزيد من الضوء على البحث:

الإمام الخميني: لقد تقدّم التعرض لمعظم آرائه ضمن بحثنا في العناوين السابقة، وهنا نتعرض لرأيه في مشروعية الدولة الإسلامية، وتوقف إعمال السلطة على رضا الناس.

يرى الإمام أنّ منشأ مشروعيّة الدولة هو من عند الله؛ ولذا يصف الدولة غير الدينية بأنها دولة الطاغوت، وأمّا منشأ مشروعيّة الحاكم الديني عند الإمام فهو مضافاً إلى النصب الإلٰهي، اختيار الناس له؛ ولذا يذكر في كلام له يقول:

«من الواضح أن الدولة بكافّة شؤونها وأركانها، ما لم تستمد مشروعيتها من الشرع المقدّس ومن الله ـ تبارك وتعالى ـ فإن غالب ما تقوم به ممّا يرتبط بالسلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية سوف يكون دون أيّ مبرّر شرعيّ، ويد إداراتها التي تفتح بالشرع تكون مغلقة. ولو قامت بأي عمل مع عدم تمتعها بالمشروعية الإلهية فإن الدولة سوف

---

(1) مباني حكومت إسلامي، ص181.

تكون دولة طاغوت بكافة شؤونها، ولهذا كان تعيين الخبراء والفقهاء من التكاليف الإلهية الكبرى»[1].

إن ذيل عبارة الإمام ظاهر في أنّ مشروعية مجلس الخبراء هو سبب مشروعية الدولة وولاية الفقيه:

«طبقاً للمادة مائة وسبعة من دستور الجمهورية الإسلامية، يتم إنشاء مجلس الخبراء الذي يشمل العديد من علماء الإسلام وحجج الإسلام ـ أدام الله بقاءهم ـ والمنتخبين من قبل الناس المحترمين في إيران، لأجل انتخاب القائد أو مجلس القيادة؛ هذا المجلس الذي له دور أساسي في استمرار نظام الجمهورية الإسلاميّة وإضفاء المشروعيّة عليه»[2].

وفي جواب له عن استفتاء حول مشروعية ولاية الفقيه ودائرة ولايته، يذكر صريحاً أنّ حقّ إعمال الولاية يتوقّف على رضا الناس:

«الولاية ثابتة في جميع الصور، إلّا أنّ تولّي أمور المسلمين، وقيام الدولة يرتبط بآراء أكثرية المسلمين، والتي ورد التعرّض لها في الدستور والتي كان التعبير السائد عنها في صدر الإسلام بالبيعة لولي أمر المسلمين»[3].

وفي أواخر أيام عمره الشريف (9 ـ 5 ـ 1362 هـ. ش) يذكر الإمام ضمن رسالة له إلى آية الله المشكيني رئيس لجنة إعادة النظر في الدستور، أن شرط ولاية ونفوذ حكم الولي الفقيه هو أن يكون منتخباً من الناس عبر الخبراء:

---

(1) صحيفة النور، ج 17، ص103.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص41.

(3) المصدر نفسه، ج 20، ص459.

«إذا اختار الناس الخبراء لينتخبوا مجتهداً عادلاً لقيادة دولتهم، فإذا اختاروا شخصاً لمنصب القيادة، فإنه حتماً سوف يكون ممن يرضى به الناس. وفي هذا الفرض يكون ولياً منتخباً من قبل الناس ويكون حكمه نافذاً»[1].

وفي هذه العبارة يعطي الإمام لرضا الناس أهمية خاصة، بنحو يكون شرط ولاية ونفوذ حكم الولي الفقيه (لزوم اتباعه) منوطاً بكونه منتخباً من قبل الناس عبر مجلس الخبراء.

وما يجدر بنا ذكره هنا هو أن رأي الإمام هذا لا يتنافى مع سائر كلماتهم والتي تدل على كون الولي الفقيه منصوباً من قبل الله مع الصلاحيات المطلقة؛ لأنّ هذا العنصر هو الركن الأول وشرط لازم في الولاية، ولكن لدى الشارع شرط آخر وهو رضا الناس، ومن خلاله تتحقق مشروعية وولاية الفقيه وتتم.

العلاّمة الطباطبائي: يرى أن أمر الحكومة في عصر الغيبة هو من الحقوق الثابتة للمجتمع الإسلامي فيقول:

«ولكن على أيّ حال أمر الحكومة الاسلاميّة بعد النبيّ (ص) وبعد غيبة الإمام (عج) كما في زماننا الحاضر هو بيد المسلمين من غير إشكال، والذي يمكن أن يستفاد من الكتاب في ذلك أن عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله (ص) وهي سُنّة الإمامة دون الملوكية والإمبراطورية والسير فيهم بحفاظة الأحكام من غير تغيير

(1) صحيفة النور، ج 21، ص129.

والتولي بالشورى في غير الأحكام من حوادث الوقت والمحل»[1].

آية الله الخامنئي: يرى وخلافاً لبعض العلماء أن رضا الناس شرط حقيقي في انتخاب ومشروعية الحاكم (شرط محقق للمشروعيّة)، وأمّا مشروعيّة أصل الحكومة الإسلاميّة فلا تتوقف على رضا الناس إذ يقول:

«بعد هذا العصر (عصر حضور الإمام)، حيث لا يكون هناك شخص معيّن من قبل الله عزّ وجلّ بعنوان كونه الحاكم، لا بدّ من توفر ركنين أساسيين في الحاكم: الركن الأول: أن يكون حاملاً ومتحلّياً بالصفات التي عيّنها الإسلام للحاكم الإسلامي؛ والركن الثاني: قبول الناس ورضاهم به. فإذا لم يتعرف الناس على ذلك الحاكم، على ذلك الشاخص الجامع لصفات الحكم ولم يرضَوا به حاكماً، فلا يكون حاكماً. وإذا وُجد شخصان جامعان لتلك الصفات وكان أحدهما معروفاً عند الناس ومقبولاً لديهم كان هو الحاكم. فرضا الناس وقبولهم شرط حقيقي في الحاكميّة ... ويمكننا القول بأن الناس لهم دور في أصل تعيين النظام الإسلامي، نعم، هذا بعنوان الشرط الحقيقي؛ أي إذا لم يقبل الناس بالنظام الإسلامي، فإن النظام الإسلامي لا تسقط مشروعيته»[2].

وذكر في موضع آخر:

«لرأي الناس دور في التعيين، ولكن بالنسبة لمن يكون من الأشخاص حاملاً للصفات المعتبرة. وإذا كان الشخص لا يحمل تلك

(1) الميزان، ج 4، ص124؛ وكذلك أيضاً، للطباطبائي، بررسي هاي إسلامي، ص166.
(2) در مكتب جمعة، ج 7، ص3، 4؛ الحكومة في الإسلام، ص49، 52.

الصفات، فإنّ انتخابه من قبل الناس لا يضفي عليه مشروعية . . . فمن يكون حاملاً لتلك الصفات ويكون من أهل التقوى وصلاح النفس فعندئذٍ يصل إلى مرحلة «رضانا»؛ ولو أنّ هذا الشخص الحامل لهذه الصفات لم يرضَ به الناس، فلا مشروعيّة له أيضاً. فلا يجيز الإسلام استلام السلطة بالغلبة»[1].

وفي آخر رأي له يقول: «يرى البعض أن رأي الناس هو أساس المشروعية، لا أقلّ من كونه الأساس في إعمال هذه المشروعيّة»[2].

الشهيد المطهري: يرى أن نظرية الدولة التي تنتخب الفقيه العادل تقبل الانطباق على الفقه الشيعي ويذكر في ذلك:

أ ـ وضع القانون العام هو من عند الله، وأمّا تعيين الحاكم لأجل وضع القوانين الجزئية والحكم طبق المصالح، فهو يقع على عاتق الناس وهو من حق الناس (أصل البيعة وأصل الشورى طبقاً لنظرية أهل السنة)، ويشترط في الحاكم كحد أكثر العدالة والسياسة لا الفقاهة والفلسفة.

ب ـ النظرية المذكورة مع الالتزام بالفرق بين عصر الغيبة وعصر الحضور وبالفرق باشتراط الفقاهة والعدالة عند الحاكم (تقبل الانطباق على الفقه الشيعي)، ولكن من ينتخبه إمّا سائر الفقهاء (الدولة الأرستقراطية) أو عامة الناس كانتخاب مرجع التقليد (الديمقراطية)[3].

---

(1) من خطاب في المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي، حكومت در إسلام، ج 1، ص32، 33.
(2) نقلاً عن، جريدة جمهوري إسلامي، (16 خرداد، 1378 هـ. ش) ص15.
(3) پيرامون جمهوري إسلامي، ص154.

وأمّا الشهيد المطهّري فهو وإن لم يتبنّ رأياً في هذه العبارة، ولكنه يرى أن نظرية الانتخاب هي من النظريات التي تتلاءم مع الفقه الشيعي. وهو مع أنه يرى القول بثبوت الولاية الشرعية للولي الفقيه، ولكنّه يعتبر أنّ مصدر مشروعيّته هو الناس المتديّنون:

«إن الحق المشروع للإمام الخميني ناشئ من ارتباط الناس بالإسلام كدين وكإيديولوجيا، والناس يدعمونه لأنه أهل لأن يحدد قابليات الأفراد لتولي المهام الإسلامية؛ وفي الواقع الحق الشرعي والولاية الشرعية هو عربون عقيدة الناس، والحق العرفي هو حق الحكم الوطني للناس حيث يكون عليهم انتخاب الشخص الذي يكون محلّ تأييد من قبل القائد»[1].

محمد جواد مغنية:

«فهل من طريق لمعرفة من يتولى أمر الدولة والقيام بشؤونها؟ ـ مع الفرض بأنّ المطلوب دولة إسلامية ـ أي لا تتناقض مع أي نص من نصوص الإسلام ومبادئه، ولا نعرف طريقا مع هذا الفرض إلاّ الإستفتاء العام»[2].

محمد مهدي شمس الدين:

«وأما صيغة ولاية الأمّة على نفسها فمن الواضح أنها لا تؤدي إلى أزمة حكم، ولا إلى أزمة طاعة، لأنّ هذه الصيغة تقتضي أنه يشرع لكل

---

(1) پيرامون إنقلاب إسلامي، ص67، 68، ولمزيد تفصيل انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، حكومت ديني أز منظر شهيد مطهّري، الفصل الثالث.

(2) محسن كديور، نظريةهاي دولت در فقه شيعة، ص17، نقلاً عن: محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية، ص66 ـ 68.

شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلاميّ الخاص به في نطاق وحدة الأمّة»[1].

الشهيدان بهشتي وباهنر:

«هذا النوع من الدولة (الانتخاب الشعبي) مقبول لدى كافّة الفرق الإسلامية. مع فارق وهو أن الشيعة ترى أنه مبرر في عصر الغيبة الكبرى لإمام الزمان (عج). ففي زمان الغيبة الكبرى بعد سنة 329، لا وجود لشخص معين منصوب بعنوان كونه الوليَّ وله زعامة الأمّة الإسلاميّة، ولذا اكتفت الروايات التي وردت في شأن الولي على الناس في هذا العصر بذكر الصفات والخصائص العامة التي لا بد من توفرها في الولي. وهذا يدل على أن الناس هم الذين يقع على عاتقهم وظيفة اختيار الواجد لهذه الصفات والخصائص الواردة في الروايات»[2].

إبراهيم الأميني: يرى أنّ الرواياتِ وردت بتحديد الفقهاء الجامعي الشرائط، وأمّا من يختارهم، فهم الناس ونتيجة ذلك أن تكون مشروعية ولاية الفقيه تنحصر بمدّة خاصة:

«المستفاد من الروايات أن الفقهاء لهم الولاية، ولكن ليست الولاية الفعلية، أي أن يكون الفقهاء كافة لهم الولاية فعلاً من قبل الشرع وعلى الإطلاق، بنحو تشمل هذه الاحتمالات المختلفة في هذا القسم، بل الأهلية تعني أن الشرع الإسلامي المقدس أمر باختيار واحد من هؤلاء الأفراد الجامعي الشرائط؛ للتصدي لمنصب القيادة. ويجب على الناس

(1) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص419، 420؛ محسن كديور، نظريةهاي دولت در فقه شيعة، ص172.

(2) شناخت در إسلام، ص396.

انتخاب هذا الفرد، فإن انتخبه الناس بشكل دائم كان ذلك له على الدوام، وإن كان بشكل مؤقت كان ذلك له بشكل مؤقت»[1].

إمامي كاشاني: يدافع كآية الله الأميني عن اقتراح كون ولاية القائد مؤقّتة، وذلك في لجنة إعادة النظر في الدستور سنة 1368 هـ. ش، ويرى أن بيعة الناس ورضاهم بالحاكم غير المعصوم هو المحقق لـولايـة ـ وليس كاشفاً ومخبراً عنها ـ ولذا يقول:

«الأمر الأول أن بيعة النبي (ص) أو الإمام (ع) هي المحقق لولايتهما أو أنّها كاشفة عن ذلك؟ هنا ثبت أنها ليست المحققة للولاية بل هي كاشف عنها. وأما في عصر الغيبة الكبرى فإنّنا نشهد تعدّداً في الفقهاء، ولو قلنا ـ كما ذكر الدكتور اليزدي بأن الفقيه له الولاية، وأنّنا لم نقدّم له شيئاً، بل غاية الأمر أننا طبقنا ذلك على مصداقه ـ له الولاية، ولكن له الولاية بالقوة، لا الولاية النافذة، وما ندّعيه أن نفوذ ولايته يتوقف على حصول البيعة»[2].

هاشمي رفسنجاني: ضمن تأييده لاقتراح كون ولاية القائد مؤقتة يذكر في توضيحه لنظرية آية الله إمامي كاشاني حول مسألة تحقق الولاية دون بيعة:

«نحن نرى أن البيعة شرط، ولو قلنا بأن البيعة شرط، فهي تتحقق

---

(1) صورت مشروح بازنگري قانون أساسي، ج 3، الجلسة 30، ص1420. ويذكر في نقده لمقايسة الفقيه مع المعصوم في الولاية التالي: «إن الذين يقولون إن ولاية المعصوم لما كانت غير مقيّدة بوقت وكانت ذاتية، فإننا نقيس ولاية الفقيه عليها، فهي أيضاً كذلك ما هو الدليل على ذلك؟»؛ (المصدر نفسه، الجلسة 31، ص1252).

(2) المصدر نفسه، ص1250.

من خلال الخبراء. من الذي قال إن ولي الأمر له ولاية الأمر إلى آخر عمره؟ فمن بين مائة شخص ممّن يملكون أهليّة أن يكونوا أولياء للأمر. تشكل البيعة السبب النهائي الذي يعطي للمجتهد الولاية»[1].

محمد هادي معرفة: يرى أن إمضاء الشارع لولاية الحاكم الشرعي أمر منوط باختيار الناس، وهي غير ثابتة له قبل ذلك فيقول:

«لا ملازمة بين الفقاهة والولاية الفعلية، وليس لكل فقيه منصب الولاية بما أنه فقيه، بل له أهلية ذلك. الانتخاب هنا يشكل نقطة الوسط بين النصب والانتخاب المطلق. فالنصب الصرف، هو التعيين بالتنصيص أو بتحديد شخص بعينه من أعلى دون أن يكون أي دور للناس إلّا البيعة وهي واجبة عليهم ... والانتخاب هنا بمعنى التعرّف عليه والقبول به وهو وسط بين النصب والانتخاب، بل هو الجامع لهما. وبعد التعرّف عليه والقبول به يكون محلاً لإمضاء الشارع، فهو ليس حقاً مأخوذاً، بل يتلقى الشخص الولاية من الشارع بعد التعرّف عليه ورضا الناس به»[2].

السيد محمود الهاشمي:

«إن أمر اختيار الفقيه الأعلم والأصلح والرجوع إليه في مسألة التقليد والولاية هو بيد الأمة، مع كون الشروط المقررة في التقليد محفوظةً في

(1) صورت مشروح بازنگري قانون أساسي، ص1252. ومن الجدير ذكره أنه يصف أصل اقتراح كون ولاية القائد مؤقتة بأنه أمر معقول، وهو يشمل القائد الأعم من مرجع التقليد أو المجتهد المطلق (انظر: المصدر نفسه، ص1209، 1213، وج1، ص678).

(2) ولايت فقيه، ص91؛ مجلة حكومت إسلامي، العدد 5، ص12؛ جامعة مدني، ص164.

رجوع الناس إلى المرجع، وهذا يعني أن تحديد المرجع والقائد هو من مسؤوليات الأمة ومن صلاحياتها، ولها دور أساسي في ذلك، وإليها ترجع كافة النتائج الشرعية والقانونيّة»[1].

الدستور:

«السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلٰهي أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة ما، والشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللاحقة»[2].

وفي المواد 107 و 111 من دستور الجمهورية الإسلامية أُوكِلَ أمر تعيين القائد وعزله إلى الخبراء المنتَخبين من قبل الناس[3].

3 ـ حرية النقد، الإشراف والاستجواب

من ضمن الحقوق والحريات السياسية الثابتة للناس في شأن السلطة، هو حق النقد، الإشراف وعزل المتصدين للسلطة في بعض الموارد الخاصة. وقد لوحظ هذا الأمر في الفقه، وفلسفة هذا الحق تنطبق على الأدلة التي ذكرناها سابقاً، والتي دلّت على أن السلطة حق للناس وهم يعطونها لهذا المتصدي لشأن السلطة بعنوان كونها أمانة؛ فلو

---

(1) قانون گذاري أز ديدكاه إسلام، حكومت در إسلام، ج 1، ص163.

(2) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 56.

(3) «وكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب»، «عند عجز القائد عن أداء وظائفه القانونية أو فقده أحدَ الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المائة أو علم فقدانه لبعضها منذ البدء، فإنه يعزل عن منصبه، ويعود تشخيص هذا الأمر إلى مجلس الخبراء المذكور في المادة الثامنة بعد المائة».

وجدوا أن هذا الأمين قد قصّر في أمانته، فعليهم تنبيهه أولاً من خلال توجيه النقد له، ثم عزله بعد ذلك.

ليست وظيفة الناس في نظرية الفقه السياسي الإسلامي ـ حتى بناءً على القراءة الخاصة لنظرية التنصيب المحض[1] ـ محضَ اتباع أوامر السلطة والحاكم الديني، بل لهم حق الإشراف على السلطة والحاكم، ويجب على الحاكم تقديم إجابات، وأن يكون خاضعاً لهذا الإشراف. لا يرى الفقه الإسلامي عصمة الحاكم في عصر الغيبة أو كونه فوق النقد، بل إن تعاليم الإسلام، تؤكد على مسؤولية الحاكم أمام مواطنيه.

وضمن هجومه الشهير على نظرية المسيحيين القائمة على قداسة رجال الدين وكونهم فوق النقد، يتحدث الشهيد المطهري عن الآثار السلبية لهذه النظرية:

«من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعيّة، لا يترتب على الإيمان بالله رفض السلطة المطلقة للأفراد وكون الحاكم مسؤولاً أمام الناس، بل من وجهة نظر هذه الفلسفة، الإيمان بالله هو الذي يجعل الحاكم مسؤولاً أمام المجتمع، ويجعل من أفراد المجتمع ذوي حق واستيفاء الحقوق وظيفة شرعية واجبة»[2].

ويتّجه الفقه السياسي عند الإمامية اتّجاهاً أشد عقلانيّة في تبنّيه لحرية

(1) القراءة الخاصة للتنصيب المحض هي التي ترى عدم صحة الإشراف على الولي الفقيه، والتي قدمها بعض الفقهاء حول أصل إشراف مجلس الخبراء على الولي الفقيه في لجنة إعادة النظر في الدستور. (انظر: صورت مشروح بازنگري قانون أساسي، ج 3، ص1260 ـ 1270، 1641.

(2) مجموعة آثار، ج 1، ص554.

الإشراف والنقد من فقه أهل السنّة، ويوضح الشهيد المطهري ذلك بقوله:

«إن كون الحكام ذوي مكانة مقدسة يختص بالعالم السّنّي، ولا وجود لمثل هذا المفهوم عند الشيعة، فلم يكن تفسير الشيعة لأولي الأمر بهذا المعنى المذكور أعلاه إطلاقاً»[1].

إن فلسفة تشريع مثل هذا الأصل والقانون في الفقه هي المنع من تبديل السلطة إلى سلطة استبداديّة وسلب الحقوق والحريات الثابتة للمواطنين؛ لأنّ إمكانيّة الانحراف بصوره المختلفة من الفساد المالي، أو التكبّر ممكن الوقوع حتى للإنسان العادل.

وفي هذا يقول الإمام الخميني:

«إذا أراد الناس الحفاظ على الجمهورية الإسلامية، فلا بد لهم من المواظبة على عدم انحراف رئيس الجمهورية ونواب البرلمان إلى طلب المال أو السلطة»[2].

وأمّا القول بأن الشخصية الأولى في هذه البلاد لمّا كان متصفاً بالعدالة، فهو خارج عن دائرة الإشراف ومصون من النقد، فهو تعبير عن نظرية مثالية، تتضمن جواب نفسها بنفسها، لأنّ الفرضيّة تدّعي العدالة لا العصمة؛ ولذا فإن أي إنسان غير معصوم لا يكون مصوناً عن الوقوع في الخطإ أو الانحراف. ويرى الإمام الخمينيّ ضرورة النقد والإشراف لأجل إصلاح الأمور فيقول:

---

(1) نهضت هاي إسلامي در يك صد ساله أخير، ص27.

(2) صحيفة النور، ج 16، ص32.

«يجب النقد لأجل إصلاح الأمور وبهدف البناء»[1]، وفي موضع آخر:

«لا بدّ من أن يكون هناك نقد، لأنه من دونه لن يكون هناك إصلاح... لأن الإنسان مليء بالعيوب من رأسه إلى أخمص قدميه ولا بد في سبيل الإصلاح من توجيه النقد»[2].

وكذلك يردُّ الشهيد المطهري مقولة وجود قادة دينيّين فوق النقد في الإسلام فيقول:

«لقد ذكرت صريحاً في ما كتبته ... إن اعتبارَ من يكون غير معصوم فوق النقد فيه خطر على ذلك الشخص وعلى الإسلام ... فنحن لا نفكر كالعوامّ بأنه مَن أصبح في طبقة المراجع، كان محلاًّ لعناية صاحب العصر والزمان (عج) ويكون مصاناً من الخطإ والإثم والفسق، فإن كان الأمر كذلك لم يعد معنى لشرط العدالة»[3].

الأدلة الفقهية للنظرية

مضافاً إلى الأدلة التي دلّت على أن السلطة هي أمر بيد الناس، ثمّة بعض الأدلّة الفقهيّة الأخرى تدل على هذا النوع من الحرية نشير إليها هنا:

أ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من التعاليم والأصول الدينية

(1) صحيفة النور، ج14، ص236.
(2) المصدر نفسه، ص259.
(3) پاسخهای استاد به نقدهاي بر كتاب حجاب، ص71.

والفقهية المسلّمة التي تعرّض لها الفقهاء بشكل تفصيلي في كتبهم الفقهية. وعلى أساس هذه التعاليم، فإنّ كل مسلم مضافاً إلى حق وحرية الإشراف على الحكومة ومنعها من الانحراف الثابتين عليه، هو مكلّف شرعاً من ناحية دينية بالقيام بذلك؛ لأن التسامح والتساهل في هذا الأمر موجب لانتشاره بنحو يستلزم ضياع حقوق الناس.

وعليه، لا ينبغي النظر إلى مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيثية مخالفة تكاليف الشريعة، بل الواجب والمنكر لهما معنى واسع وعام يشمل ظلم الناس وأخذ حقوقهم؛ وعليه، فلا بد وحرصاً على عدم تقصير الحاكم الذي يعتمد على كونه على رأس السلطة من الرقابة التامة عليه من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولذا ذكر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بعد حديثه عن اشتمال الإسلام على أحكام تكليفيّة وعلى قوانين سياسيّة واجتماعيّة، يوكل أمر تنفيذها إلى السلطة التنفيذية، ويؤكد على ضرورة وجود مراقبين على تنفيذ هذه الأحكام، ويرى أنّ الإسلام فوّض أمر ذلك إلى كافة المسلمين فقال:

«... يحتاج ذلك إلى قوة تنفيذية فجُعِل التنفيذ على المسلمين جميعاً؛ حيث أوجب على كل مسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتكون كل واحدة قوة تنفيذية لتلك الأحكام، فكلُّكم راعٍ وكلكم مسؤول والجميع مسيطر على الجميع»[1].

وقال **الإمام الخميني**:

«في هذه الدولة [الجمهورية الإسلامية] لا بدّ من قيام جميع

(1) أصل الشيعة وأصولها، في الهامش ص99.

مواطنيها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لرفع الانحراف الحاصل في نفوسهم، فلو وقعت جماعة في انحراف فنفس أفراد هذه الجماعة والناس أنفسهم عليهم رفع هذا الانحراف... فنحن مكلَّفون وأنتم كذلك بالأمر بالمعروف في كافة الأجهزة التنفيذية، ومعرفة من يقوم بارتكاب المخالفات وإعلام الآخرين بذلك»[1].

ويرى المحقق النائيني أنّ النهيَ عن المنكر هو من أدلة الرقابة الشعبية على السلطة؛ لمنعها من ارتكاب المخالفات، وسوف يأتي التعرّض لكلامه في ذيل البحث عن (دليل الشورى).

وينص دستور الجمهورية الإسلامية على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من أصول الرقابة العامّة، فقد جاء فيه:

«في جمهورية إيران الإسلامية تعتبر الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤوليةً جماعية ومتبادلة بين الناس فيتحملها الناس بالنسبة لبعضهم بعضاً، وتتحملها الحكومة بالنسبة للناس، والناس بالنسبة للحكومة»[2].

وفي جواب له عن سؤال وجّه له حول إمكان انتقاد ولي الأمر يقول أحد العلماء المعاصرين:

«أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل الناس كافة حتى الفقيه الجامع لشرائط القيادة»[3].

---

(1) صحيفة النور، ص244، 245.

(2) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة الثامنة.

(3) عبد الله جوادي آملي، ولايت فقيه، ص296.

ب ـ لزوم المشورة

لقد وجه القرآن الكريم وقبل أربعة عشر قرناً أمرَه للنبيِّ (ص) بعنوان كونه الحاكمَ الربانيّ المعصوم بالمشورة مع الناس. والمشورة وإبداء الرأي وتقديم برنامج عمل للدولة يتوقف على الاطلاع والمعرفة بالأمور التي تقع على عاتق الدولة وظيفة القيام بها، وكثيراً ما تقدم الآراء المختلفة والمخالفة لرأي الحاكم، وينبغي عليه الترحيب بها طبقا لقاعدة الشورى لا رفضها.

وقد كرر أمير المؤمنين عليٌّ (ع) الطلب من الناس النصيحة له وقول الحق له بما أنه خليفة المسلمين؛ لأنّ قضية السلطة والحكم تحتمل وقوع الخطإ:

«فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي فوق أن أخطئ ولا آمن من ذلك من فعلي، إلاّ أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني»[1].

وتبرز أهمية الشورى ودورها الأساسي في إدارة الدولة في خصوص ما لو كانت الدولة دولة غير المعصوم؛ ولذا كان الإمام الخمينيّ يدعو الناس وباستمرار إلى المشاركة في إدارة الدولة من خلال اعتماد مختلف الوسائل كالمشاركة في الانتخابات، وكان يرى أن ذلك من التكاليف الدينية.

ويقدّم آية الله النائيني نظريته للدولة الإسلامية على أساس الشورى،

(1) نهج البلاغة، الخطبة 216.

ويرى ذلك دليلاً على حق الإشراف والرقابة من الناس على عمل الدولة فيقول:

«لمّا كانت السلطة الإسلامية تقوم على أساس الشورى، كما بيّنا ذلك سابقاً، فلعامّة الناس حق الإشراف والرقابة من هذه الجهة ومن جهة ما يؤدونه من ضرائب لأجل المصالح العامة»[1].

ج ـ النصيحة

النصيحة في اللغة بمعنى الإخلاص، الصداقة وطلب الخير[2]. والنصيحة تستخدم في الأخلاق الفردية وفي الأخلاق السياسية أيضاً. وفي كلا القسمين ثمّة الكثير من الروايات التي ترتبط بالأخلاق السياسية والتي اشتهرت بعنوان (النصيحة لأئمة المسلمين). وعلى أساس هذه الروايات لا بدّ من أن يسعى المواطنون للتفكير في إصلاح أمور بلدهم، والعمل بإخلاص مع الحكام لأجل تقديم المعونة لهم في سعيهم للوصول إلى أهدافهم المنشودة، ودلالتهم على طرق الصواب. وقد ورد في رواية عن رسول الله (ص) أن النصيحة لأئمّة المسلمين هي من أحد الأمور الثلاثة التي لا يقع قلب المؤمن فيها في الخيانة:

«ثلاثة لا يغلّ قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمّة المسلمين، واللزوم لجماعتهم»[3].

---

(1) تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص78، 79.

(2) انظر: الفيومي، المصباح المنير؛ ابن منظور، لسان العرب؛ الراغب الأصفهاني، المفردات، ذيل مادة النصح.

(3) محمد بن يعقوب الكلّيني، الكافي، ج 1، ص403؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص149، و ج77، ص132.

ولا يخفى أن النصيحة وتقديم بعض الخطط النظرية أو العملية للدولة، إنما يكون نافعاً متى كان ذلك الشخص الناصح عالماً بالظروف المحيطة بالبلد ومحيطاً بالمصالح والمفاسد الاجتماعية، ليقدم على تقديم النصيحة والرأي؛ ولذا يشكّل تبنّي النصيحة للحاكم نوعاً من الرضا بالإشراف والرقابة من قبل المواطنين ـ لا أقل طبقة النخبة ـ على كيفية إدارة الدولة.

إن كون المواطن حرّاً في تقديم النصيحة يستلزم أن يكون حراً في لوازم ذلك أيضاً. فلا بد من أن يملك الناصح حصانة أمام أي نوع من التهديد أو التضييق عليه في الحقوق أو توجيه مختلف أنواع التهم إليه، وألّا يوضع موضع الاتهام وسوء الظن بمجرّد توجيهه النصيحةَ للحاكم. ويشير الإمام عليٌّ (ع) إلى هذا الأمر ضمن كلام له وجهه كنصيحة للخليفة الثالث، وأن الناصح قد يجعل مورداً للمظنة[1].

ويرى الإمام عليٌّ (ع) أن النصيحة للحاكم هي من الحقوق الثابتة له على الرعية:

«وأما حقي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[2].

ويظهر من هذه الرواية أن النصيحة للحكام حتى الأئمة المعصومين (ع) لا تنحصر بالطاعة لهم فقط، بل النصيحة هي في عرض الأنواع المختلفة من الطاعة (الوفاء بالبيعة، الإجابة والطاعة). مضافاً إلى

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 28.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 34.

أنّ تقييد النصيحة بالمشهد والمغيب يدل على مغايرة ذلك للطاعة؛ ولذا لا يكون رأي بعض العلماء كالفيض الكاشاني[1] والمجلسي[2] في حصر معنى النصيحة للأئمة بالطاعة مطابقاً لهذه الرواية. مضافاً إلى أن المرتكز في أذهان الصحابة من معنى النصيحة للحاكم هو معناه العام، وقد كانوا يلجأون إلى توجيه النصيحة والإرشاد للحاكم اعتمادا على عموم المعنى هذا[3].

د ـ المسؤولية العامة

النظرية التي يحملها الفقه السياسي الإسلامي تتمثّل في مسؤوليّة كل فرد مسلم عن أخيه وعن المجتمع والدولة. وهذه المسؤولية العامة كما تثبتها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تقدّم التعرّض لها، تدل عليها أيضاً الرواياتُ الخاصة؛ وأهمّها الحديث النبويُّ المعروف:

«كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّته»[4].

فالحاكم راعٍ، طبقاً لهذا الحديث وللروايات الواردة عن الإمام عليٍّ (ع)، أي حافظ لحقوق الناس، ويترتب على ذلك أن يكون مسؤولاً أمام الناس.

وبعد أن يتعرّض الشهيد المطهّري للرأيين المعروفين في علاقة

---

(1) انظر: محسن الفيض الكاشاني، الوافي، ج 2، ص99، وج 5، ص536.

(2) انظر: محمد باقر المجلسي، مرآة العقول، ج 4، ص324؛ وأيضاً بحار الأنوار، ج 2، ص149.

(3) انظر: محمد سروش محلاتي، نصيحت أئمة مسلمين، مجلة حكومت إسلامي العدد الأول، ص142.

(4) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص35، وج 72، ص38.

المواطن بالحاكم (علاقة المالك بالمملوك أو صاحب الحق بالمكلف)، يرى أنّ الحاكم والإمام في النظرية الإسلامية هو أمين وحافظ لحقوق الناس ومسؤول أمامهم[1].

وإنّما ورد في الرواية المذكورة أعلاه وصف الحاكم بأنّه أمين وحافظ لحقوق الناس بسبب أهمية ذلك ولتصرفه في الأموال العامة؛ مع أن علاقة المسؤولية هذه علاقة متبادلة؛ فكما أن الحاكم مسؤول أمام الناس، فكذلك على الناس أداء وظيفتهم والقيام بدورهم في الرقابة، وهم مسؤولون عن ذلك شرعاً وعقلاً؛ كما ورد في رواية أخرى عن النبيّ (ص):

«من أصبح لا يهتمُّ بأمور المسلمين فليس بمسلم»[2].

ويرى الإمام الخمينيّ أن الاهتمام بأمور المسلمين يشمل الأمور الاجتماعية والسياسيّة:

«ينبغي علينا الاهتمام بأمور المسلمين، والاهتمام بأمور المسلمين ليس بالقول فقط، بل مضافاً إلى ذلك لا بد من الاهتمام بأمورهم السياسية والاجتماعية وسائر ما يواجهه المسلمون، ومن لا يهتمّ بها

---

(1) سيري در نهج البلاغة، ص89؛ إمامت ورهبري، ص233. وفي توضحيه لمفردتي (الراعي) و(الرعية) يذكر التالي: (إن كلمة رعيّة) على الرغم من المعنى السيء الذي التصق به في اللغة الفارسية، فإن لها معنى حسناً وإنسانياً. فاستعمال كلمة (الراعي) في الحاكم وكلمة (الرعية) في الناس وردَ لأول مرة في كلام رسول الله (ص)، ثم في كلام الإمام عليّ (ع). وهذه المفردة مشتقة من مادة (رعى) أي الحفظ والصون. ولذا يطلق على الناس أنهم الرعية، لأن الحاكم هو المتكفل بحفظ نفوسهم وأموالهم وحقوقهم وحرياتهم)؛ (سيري در نهج البلاغة، ص89).

(2) وسائل الشيعة، ج 16، ص336؛ الكافي، ج 2، ص164.

فليس هو من المسلمين. لا بدّ من أن يكون لكم اطّلاع على كافة أمور المسلمين»[1].

ويؤكد الإمام في مواطن مختلفة واستناداً إلى حديث «كلُّكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته» أن الناس مكلَّفون بالإشراف على أمور بلدهم:

«كلُّنا مسؤول، لسنا مسؤولين عن أفعالنا فقط، بل نحن مسؤولون عن أفعال الآخرين. أنا مسؤول عنكم وأنتم مسؤولون عني، فإن زلّت قدمي أنتم مكلَّفون بأن تقولوا لي: لِمَ زلّت قدمك؟ لا بدَّ لكم من التحذير، لا بدَّ لكم من النهي . . .»[2].

ففي الفقه السياسي للإمام الخمينيّ، الحكام مسؤولون أمام عامة الناس وهذا يشمل الوليَّ نفسه:

«إذا ارتكبت أمراً مخالفاً عليكم أن تنهضوا جميعاً لتقولوا لِمَ فعلت ذلك؟ أنا أجلس في هذا المكان، أنتم مسؤولون، نحن جميعا مسؤولون»[3].

هـ ـ الشفافية أمام المواطنين

يسعى الحكام في الدول المستبدة وغير الشعبية لحرمان الناس من الاطلاع على كافة الأمور المتعلقة بالدولة من سياسية، اجتماعية واقتصادية، ويضفون عليها طابع السرية. وأمّا في الدولة الدينية فإن الناس هم أمناء على هذه الدولة، نعم، لا بدَّ من الاحتفاظ بالسرية في

---

(1) صحيفة النور، ج 17، ص54.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص60.

الأمور التي يكون نشرها بين الناس مُخلاًّ بالمصالح الاجتماعية؛ وبعبارة أخرى: الأصل في السلطة أن تعمد إلى الشفافية والوضوح مع المواطنين، إلّا في الموارد الاستثنائية. وأما في الدول غير الشعبية فإن الأصل هو الغموض والإبهام وعدم الشفافية.

وورد في كلام الإمام عليٍّ (ع) أن من حقوق الناس على الحاكم أن يطلعهم على القضايا العامة، ويتعهد الإمام بذلك الأمر وأنه لن يخفيَ أمراً عنهم، إلّا في المسائل التي تقوم على السرية:

«ألا وإنّ لكم عندي ألّا أحتجزَ دونكم سراً إلّا في حرب»[1].

ويوصي الإمام برعاية هذا الأمر في عهده لمالكٍ الأشتر:

«وإن ظنت الرعية بك حيفاً فأصحر لهم بعذرك، واعدل عنك ظنونهم بإصحارك، فإن في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفقاً برعيتك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق»[2].

ووصية الإمام هذه إرشاد إلى أنّ على الحاكم أن يهتمّ بما يفكر به عامة المجتمع، وأن يدفع ما يشاع ضد السلطة والحاكم من خلال إقامة الدليل والبرهان.

إن ما يترتب على الشفافية مع المواطنين هو اطلاعهم على أمور البلاد بما يسمح لهم بممارسة الإشراف بالنحو الذي ينبغي، وعلى الدولة الاهتمام بما يوجّه إليها من نقد بنّاء وأن تسعى لرفع ما يوجب سوء الظن بها أو ما يدور حولها من شائعات.

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 50.

(2) المصدر نفسه، الكتاب 53.

و ـ السيرة العملية للمعصومين (ع)

تشهد السيرة العملية للأنبياء والأئمة (ع) على أنهم كانوا يمارسون عملية النقد لحكام عصرهم، أو يفسحون للناس المجال لحرية النقد والإشراف؛ ولذا نشهد الكثير من الموارد التي كان يعترض فيما الصحابة على النبيّ (ص) وكذلك على الإمام عليٍّ (ع)؛ ومن هذه النماذج اعتراض أسيد بن خضير وسعد بن معاذ على قرار النبي (ص) بإعطاء ثلث ثمار المدينة للكفار ليصرفهم عن حرب الأحزاب، وقد رضيَ النبيّ (ص) منهم ذلك[1]. وكذلك الحال مع الإمام عليٍّ (ع) سواء في تعامله مع طلحة والزبير، أم اعتراض الخوارج عليه في مسجد الكوفة بل وحكمهم عليه بالكفر.

وسوف نتعرض لسيرة الإمام (ع) في العناوين القادمة.

وكذلك الحال مع الإمام الحسن (ع) في تقبله لكلمات أصحابه؛ سواء ما كان منها بلغة مباشرة أو بلغة الكناية والتعريض حتى من أفضل أصحابه كحجر بن عدي في قضية الصلح مع معاوية[2].

قيود حرية النقد والإشراف

لا يختصّ نقد الدولة أو شخص القائد بدائرة محدّدة ما دام النقد موضوعياً. إن دائرة النقد واسعة إلى الحد الذي نشهد فيه كيف تحمّل

(1) الواقدي، المغازي، ج 2، ص478.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 44، ص23، 54، 57؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 16، ص16. كما ورد في بعض الروايات أن الإمام الحسين (ع) قد اعترض على الإمام الحسن (ع) في قبوله الصلح؛ نعم، هذه الرواية تحتاج إلى نقد وتمحيص وهو خارج عن دائرة البحث في هذا الكتاب.

الأئمة المعصومون (ع) ما كان يوجّه إليهم من إهانات من قبل المعارضين، بل كانوا يوصون أصحابهم وأتباعهم بتحمّل ذلك وبالصبر عليه، وهذا ما نجد له شواهد متعدّدة في سيرة الإمام عليٍّ (ع). فلا يحقّ لنا سجنُ من يقوم بممارسة النقد لمجرد تضمن نقده للإهانة؛ لأنّ ذلك موجب لسدِّ باب النقد.

نعم، القيد الوحيد الذي يعتبر حداً للنقد، هو ألّا ينقلب ذلك إلى التآمر. فإذا كان الناقد والمعترض يجعل من النقد غطاء لما يحيكه من مؤامرة، وكان يرمي بذلك إلى تشويش أفكار الناس، فإن على الدولة الإسلاميّة الوقوف بوجهه؛ وأمّا عقوبة ذلك فتختلف باختلاف نوع الجرم وقصد الفاعل.

نعم، لا بدّ من أن يحفظ كلا الطرفين ـ أي المعترض والدولة ـ حدّه في ذلك وألاّ يتجاوز ذلك الحدّ؛ للمعترض أن يعترض دون أن يكون غرضه من ذلك التآمر من جهة أخرى، لا يحق للدولة أن تعمد وبحجة التآمر أو الإخلال بالأمن الوطني أو المصالح الوطنية والشرعية، وإلى سلب حق الاعتراض أو التضييق منه، بل لا بدّ وأن تكون ممّن يتحمّل النقد.

وممّا كتبه الإمام الخمينيّ لوزير خارجية إيران آنذاك (الدكتور ولايتي):

«أني أرى في شخصكم الكريم أفضل رجال هذه الثورة وأحرصهم عليها وينبغي لك ولزملائك في وزارة الخارجية تحمُّلُ النقد سواء كان بحق أو بغير حق»[1].

---

(1) صحيفة النور، ج 20، ص201.

ويشير الإمام في مواضع مختلفة إلى أن حد النقد هو ألّا يكون فيه أي نوع من التآمر:

«تحدّثوا بما تشاؤون، واعترضوا على من تريدون، الاعتراض شيء والتآمر شيء آخر، لغة المؤامرة تختلف عن لغة الاعتراض . . . ولكن أحياناً، لا يكون اللحن لحنَ الاعتراض، بل يكون اللحن، لحن إضعاف الجمهورية الإسلامية، ولو كان من يلقنه ذلك لا يعرف أن لحن الاعتراض لا يكون كذلك، إننا نرفض هذه اللغة، هذه اللغة غير مقبولة، التآمر غير مقبول، المقبول هو لغة الاعتراض»[1].

حرية استجواب الحاكم

من الحقوق والحريات السياسية المهمة في المجتمع المدني حرية عزل مسؤولي الدولة ورأسها أيضاً. وقد أقر الفقه السياسي الإسلامي هذا الأصل، وعزل مسؤولي الدولة ممكن بأحد نحوين:

1 ـ أن يرفض الناس استمرار سلطة أو قائد محدّد، وقيام إرادة لديهم على تغييره لأي سبب كان. وهذا ما تتكفل بإثباته الأدلة المتقدمة في المشروعية السياسية للسلطة والقائد. وقد صرّح الإمام الخمينيّ بذلك وسوف تأتي الإشارة إلى أقواله.

2 ـ عزل مسؤولي الدولة أو القائد بسبب ارتكابه لجرم ما أو فقدانه لبعض الشروط والصفات. والمصطلح الدقيق في هذا النوع من العزل في الفقه التعبير عنه بـ (الانعزال) لا (العزل)؛ والفارق بين هاتين المفردتين في أن المسؤول أو القائد من خلال ارتكابه للجرم أو

(1) صحيفة النور، ج 17، ص267، 268.

وقوعه في المخالفة يكون فاقداً لشرط القيادة وينعزل بنفسه عن مقام القيادة، ولا يحق له من ناحية شرعية وقانونية التصدّي، بل يكون غاصباً بذلك؛ وأما عزل هذا المسؤول فيتم بعد ثبوت ذلك في حقه.

ولمّا عيّن الإمام عليٌّ (ع) عبد الله بن عباس لإمارة البصرة، أعطى للناس الحق في الإشراف على عمله، وإعلام الإمام بذلك لعزله لو تخلّف عن ذلك فقال: «فإنْ أحدث فيكم أو زاغ عن الحق فأعلموني أعزلْه عنكم»[1].

وفي ما يتعلّق بحق استجواب الحاكم المخطئ وعزله من قبل الناس يقول الإمام الخمينيّ:

«لكلّ فرد من أفراد الأمة الحق في أن يقوم باستجواب من له الأمر بنحو مباشر وأن يقوم بالاعتراض عليه، وعليه أن يقدّم إجابة مقنعة على ذلك، ولو فرض غير ذلك، فإن عمل بما يكون على خلاف وواجبه الديني، انعزل بنفسه»[2].

«كلنا مسؤول. لسنا مسؤولين عن أفعالنا فقط، بل نحن مسؤولون عن أفعال الآخرين. أنا مسؤول عنكم وأنتم مسؤولون عني، فإن زلّت قدمي أنتم مكلّفون بأن تقولوا لي: لِمَ زلّت قدمك؟ لا بدّ لكم من التحذير، لا بدّ لكم من النهي...»[3].

وضمن إشارته إلى جرائم نظام الشاه وما كان يرتكبه من مخالفات يقول:

(1) الشيخ المفيد، مجموعة مصنفات، ج 1، ص420.

(2) صحيفة النور، ج 4، ص90.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص47.

«فلنفترض أن شخصاً كان على رأس السلطة بشكل قانوني، وطبقاً للدستور، ولكنه قام بخيانة شعبه، وتخلّف عن العمل بالدستور، فهو ينعزل، ولا تعود السلطة بيده»[1].

«لا بدّ للناس من تعيين من يتدخل في شؤونهم، وأن يقولوا له: اذهب في أي وقت شاؤوا»[2].

ويرى أنّ من المشاكل التي كانت في نظام الشاه عدمَ إمكان عزل الشاه، وأن مثل هذه المشكلة غير موجودة في النظام السياسي الإسلامي[3].

ويقوم الفكر السياسي للإمام على قاعدة، هي أنّ على الحاكم التسليمَ أمام رأي الناس فيه إذا كان سلبياً وأرادوا عزله، ولو أراد مواجهة الناس كان باغياً. ويتحدث عن مفردة الباغي وذلك بملاحظة معناها وحكمها الفقهي بقوله:

«السلطة أمر يعطيه الناس لشخص ما، فلو فرضنا أنّ الناس أعطوه لك، ثم قالوا بعد ذلك لا نريد بعد الآن، فالآن ماذا يقول هو؟ إنه الآن (باغٍ)! وعندما أكتب أنا الآن أنه باغٍ، فليس في ذلك مبالغة، هو الآن باغٍ»[4].

وما يجدر ذكره هنا هو أنّ عنوان الباغي لا يختص بحاكم معين، بل

(1) صحيفة النور، ج 4، ص206.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص493، 494.
(3) المصدر نفسه، ص494، 495.
(4) المصدر نفسه، ص518.

يشمل كل حاكم يستمر في السلطة دون رضا الرعية بذلك، فيصدق عليه عنوان الباغي. ويبيّن الإمام ذلك بقوله:

«الباغي هو عبارة عن الشخص الذي يريد أن يتسلط على مكان أو يعمل على خلاف القوانين في تصدّيه للسلطة»[1].

وفي مسألة انعزال القائد من منصب القيادة بمجرد زوال بعض شروط القيادة عنه يقول:

«لقد اعتبر الإسلام في من يريد التصدي لشؤون الناس وتكون له الولاية عليهم مجموعة من الشروط، فإذا زال شرط منها، سقط بنفسه، وتمّ ذلك دون أن يتوقف ذلك على اجتماع الناس، فهو لا شيء»[2].

واستجواب الحاكم من قبل الناس ممكن بنحوين:

1 - أن يكون ذلك بنحو مباشر، من خلال المشاركة في الانتخابات أو المظاهرات.

2 - بشكل غير مباشر عبر النواب.

وقد ورد في دستور الجمهورية الإسلامية التعرّض للصورة الثانية حيث جعل الإشراف على عمل القائد وبقاء الصفات أو زوالها عنه بيد مجلس الخبراء:

«عند عجز القائد عن أداء واجباته القانونية، أو فقدِه أحدَ الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المائة، أو علم فقدانه

(1) صحيفة النور، ص518.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص141. ويرى الإمام أنّ ارتكابه لأي ذنب هو كالسيل موجب لسقوط ولايته الشرعية.

لبعضها منذ البدء، فإنه يعزل عن منصبه، ويعود تشخيص هذا الأمر إلى مجلس الخبراء المذكور في المادة الثامنة بعد المائة»[1].

3 ـ حرية العملية الانتخابية

ذكرنا أنّ للناس دوراً أساسيّاً في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، وذلك من خلال المشاركة في الانتخابات وكذلك في إدارة الدولة واستمرارها، بل إن السلطة هي للناس، وعلى الناس القيام بها؛ ولكن لمّا كان القيام بذلك الأمر غير ممكن لأكثرهم، يقومون بانتخاب جماعة من بينهم من النخبة ليتولَّوا إدارة الأمور.

يقوم الفكر السياسي عند الإمام الخمينيّ على اعتبار مشاركة الناس رجالاً كانوا أو نساء في تقرير مصيرهم من خلال الانتخابات، هي حق من جهة وتكليف من جهة أخرى. ويصف سلطة الناس على تقرير مصيرهم ـ من خلال المشاركة بانتخابات البلديات التي تقوم بإدارة شؤون المدن والتي لا تقلُّ أهمية عن سائر الانتخابات من الناحية السياسية والاجتماعية ـ بأنها أمر ضروري في الجمهورية الإسلاميّة:

«استقرار الدولة الشعبية في إيران وسلطة الناس على تقرير مصيرهم هي من ضرورات نظام الجمهورية الإسلامية. . .»[2].

---

(1) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 111.

(2) صحيفة النور، ج 6، ص107. ويظهر من هذه العبارة ومن غيرها من العبارات أن الإمام عدل عن رأيه الذي كان عليه قبل انتصار الثورة، والذي كان يرى فيه عدم مشروعية الانتخابات. فقد وصف الانتخاباتِ في عصر النظام السابق بقوله: «إنني وبشكل عاجل أصرف النظر عن بعض الجهات الشرعية، ففي الأساس لا قيمة للاستفتاء أو التصويت الوطني في مقابل الإسلام، وكذلك أصرف النظر عن بعض الإشكالات القانونية الرئيسة لبعض المصالح»؛ (صحيفة نور، 2 بهمن، 1341 هـ. ش، ج 1، ص23).

الإشارة إلى الفصل بين السلطات[1]

لقد تبنّت الدول الغربية نظرية الفصل بين السلطات وبشكل رسميّ؛ والمراد من ذلك الفصل بين السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. فليس لأية واحدة من هذه السلطات التدخل في عمل الأخرى أو القيام بالوظائف الموكلة إلى الأخرى[2].

لقد كانت السلطات كافة بيدِ شخص الحاكم في النظم السياسية القديمة، ولم يكن من فصل بين السلطات، وأقصى ما كان هو أن يقوم بنفسه بتعيين المتولّي للسلطات الثلاث ويكون هو السلطة الحاكمة فوقها. وأمّا في القرون الأخيرة فقد تمّ الفصل بين السلطات بنحو لا سيطرة لأي واحدة منها على الأخرى (نظرياً على الأقل)، ويوكل أمر تعيين أعضاء هذه السلطات لا سيما السلطة التشريعية إلى الناس من خلال الانتخابات.

تختلف طريقة الفصل بين السلطات وكيفية عمل السلطة التنفيذية والتشريعية بين الدول[3]؛ فقد تكون السلطة التشريعية ضمن مؤسستين أو ضمن مؤسسة واحدة، وقد تكون رئاسة السلطة التنفيذية بيدِ رئيس الوزراء أو بيدِ رئيس الجمهورية، وانتخاب رئيس السلطة التنفيذية قد

---

(1) يعتبر كلٌّ من منتسكيو وروسو من أهم المنظّرين للفصل بين السلطات. لمزيد تفصيل انظر: محمد منصور نجاد، تفكيك قوا، ولايت مطلقة فقيه واستقلال قوا، مجلة حكومت إسلامي، العدد 11، ربيع 1378 هـ. ش؛ مصطفى ناصحي، تفكيك قوا وولاية فقيه؛ السيد محمود كاشاني، انديشه هايي در حقوق أمروز، ص195، وما بعدها.

(2) غلامرضا علي بابايي، فرهنگ علوم سياسي، ج 1، ص181.

(3) انظر: حكومت إسلامي، ص47؛ تفكيك قوا، ص43.

يكون من خلال التصويت المباشر من قبل الناس أو بشكل غير مباشر، وذلك من خلال مجلس النواب.

والآن يأتي دور السؤال عن موقف الفقه السياسي في الإسلام من الفصل بين السلطات؟ وعن تبني هذا الفقه لحرية الانتخابات ومشروعيتها أو عدم تبنّيه لذلك؟ وهذه الأسئلة سوف نعالجها في الصفحات القادمة.

ولكن قبل أن ندخل في علاج هذه الأسئلة لا بدّ لنا من أن نذكّر بأمر، وهو أنّ الفقه السياسي في الإسلام يدّعي لنفسه العالَمية والخلود، ويرى أن هذه التعاليم المقدسة لم تنزل لأجل القضايا الفردية والعبادية للبشر، بل أنزلت لإقامة المجتمع العادل في كل عصر. ومن الواضح أن النظريات التي ترتبط بالتطبيق والتي تكون جزئية هي من الأمور القابلة للتغيّر في كل عصر، فإن أي نظرية من النظريات سوف تظهر نقاط ضعفها وقوتها بمرور الأيام ومن خلال التجربة، ليترتب على ذلك تطور تلك النظرية أو موتها؛ ولذا فإنّ على الدين الذي يدّعي أنه عالمي وخالد ألّا يقيِّد نفسه بنظرية خاصة ـ كمقولة ترتبط بالدولة والسياسة المناسبة لزمان معين ـ ويعلن رفضه لسائر النظريات. ولمّا كانت أنماط مشاركة الناس في الدولة قد تختلف في كل عصر، لم يحدد الإسلام نمطاً خاصاً وحتمياً لذلك، بل ترك الأمر في ذلك للناس وللعقلاء في كل قوم، وعلى الناس وطبقة النخبة السياسية أن تقوم بالتفكير بمختلف أنماط العمل السياسي لتختار ما يتناسب والعصر.

يؤكد الإسلام في مسألة الدولة على ثوابت عامة ثلاث هي: الأولى: إحياء تعاليم الدين والأصول الدينية المسلّمة والثابتة في المجتمع؛ الثانية: عدم المخاطرة بأصل سلطة الناس وحقوقهم؛ والثالثة: ألّا تتنافى الطرق والقوانين الوضعيّة مع التعاليم الدينيّة.

بعد تشبيهه للشريعة والأصول المسلّمة في الإسلام بالدستور في كل بلد، يؤكد العلاّمة الطباطبائي على أنه لا ينبغي بنا توقّع أن تشمل الشريعة على المواد والقوانين الجزئية، وذلك كما هو الحال في الدستور:

«كما لا نتوقع من الدستور في أي بلد أن يتضمن كافة القوانين الجزئية كقوانين السير في العاصمة مثلاً، وكذلك الشريعة السماوية تتضمن الأحكام الأساسية ولا يمكننا أن نتوقع منها بيان جزئيات القوانين والتي تكون قابلة للتغيير»[1].

وفي مقالة له بعنوان (الولاية والزعامة) وجواباً عن سؤال يطرحه حول موقف الإسلام من نمط الدولة في المجتمعات المتقدمة يقول:

«لم يرد في الشريعة الإسلامية ما يشكل نمطاً دستورياً يرتبط بتحديد ذلك ولا ينبغي أن يرد ذلك، لأن الشريعة تتضمن القوانين الدينية الثابتة، وشكل الدولة خاضع للتغيير والتبدل باختلاف المجتمعات وتطور الحضارات»[2].

بعد هذه المقدمة ندخل في البحث عن موقف الفقه السياسي حول حرية الناس ودورهم في الانتخابات في مختلف المجالات.

أ ـ انتخابات تعيين القائد

يعتبر الاستفتاء العام على نمط الدولة من أهم عمليات التصويت التي تُجرى في كل بلد، كما أنها تحتل المكانة الأولى من بينها. وقد

(1) فرازهاي أز إسلام، ص81.

(2) المصدر نفسه، ص127؛ بحثي در بارة مرجعيت وروحانيت، ص99؛ وانظر أيضاً: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص548، 578.

تقدّم التعرّض لذلك عند استعراضنا للأدلة الفقهية على حرية الناس في تقرير مصيرهم. وعلى أساس ذلك أيضاً يشكل انتخاب القائد جزءاً من الحريات السياسية والحقوق الأساسية للمواطنين، ويقوم المواطن المسلم باختيار القائد والحاكم من بين الفقهاء الجامعي الشرائط.

إن أساس حرية الناس في انتخاب القائد يعتمد على نظرية (المشروعية الإلهية ـ الشعبية) لولاية الفقيه. وفي هذه النظرية يقع البحث عن كيفية تحقق عملية الانتخاب من قبل الناس. والأدلة التي تقدّم التعرض لها تدل على دور الناس بصورة عامة في تعيين القائد وتصدّيه للولاية ولا تكفل تحديد كيفية ذلك، وبحسب تعبير العلّامة الطباطبائي أنّه لا ينبغي لنا أن نتوقع ذلك؛ لأنّ وظيفة الفقه تحديد الأحكام العامة للموضوعات الخارجية، وأمّا طريقة تطبيق هذه الأحكام فهو أمر يُوكل إلى العرف وإلى سيرة العقلاء. وأمّا رأي الناس في تعيين الحاكم وأنه هل ينبغي أن يتم بشكل مباشر، أو من خلال بعض الشخصيات التي تمثّل هؤلاء الناس، فهو يرتبط بالقرار الذي يتخذه المواطنون في طريقة ذلك.

نعم، ما ينبغي التأكيد عليه هو أن يكون انتخاب القائد من بين الفقهاء الجامِعي الشرائط؛ ولذا يتمُّ انتخاب القائد وطبقاً لدستور الجمهورية الإسلامية من خلال مجلس الخبراء، وهو أحد هذه الطرق؛ وأمّا انتخاب القائد بطرق أخرى كانتخابه من قبل ممثّلي الشعب دون أن يشترط فيهم الاجتهاد ـ وهو شرط في الخبراء ـ أو من خلال التصويت المباشر، فهذا أيضاً لا يتنافى مع الأدلة السابقة.

وأمّا طبقاً لنظرية (التعيين المحض)، والذي لا يتمُّ الاعتراف فيها

بأيّ دور لرأي الناس في المشروعية السياسية للسلطة (شرط إعمال السلطة)، وتكون وظيفة المواطنين وتكليفهم فيها التسليم للوليّ، فلا أساس تقوم عليه فكرة انتخاب الولي من الناس مباشرة، بل لا مشروعية لمجلس الخبراء ـ المنتخب من قبل الناس، بل الولي هو منشأ مشروعية كافة السلطات[1]. ويرى بعض أتباع هذه النظرية بأنه مع تعدد الفقهاء الجامعي الشرائط وتساويهما في تلك الشروط فالولي الفقيه هو الذي يبادر أولاً، ويسبق غيره إلى تولّي الأمور[2] فيما يرى جماعة أنّ الوليَّ الفقيه هو الفقيه الذي يختاره الفقهاء دون اعتبار رأي الناس[3].

وتشترك هاتان النظريتان في أن الولي الفقيه يشكل ضرورة في الدولة الإسلامية، وأما النظرية الثالثة فلا ترى أن الدولة الإسلامية تتوقف على وجود الولي الفقيه، بل تعتقد أن وظيفة الدولة الإسلامية هي تطبيق تعاليم الإسلام الفردية والاجتماعية في المجتمع؛ سواء تولّى ذلك الفقيه أم أي إنسان مؤمن صالح[4]. وظيفة الفقيه أو ممثليه الإشراف فقط على

---

(1) انظر: محمد المؤمن القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص11، 20؛ محمد تقي مصباح اليزدي، نظرية سياسي إسلام، ج 1، ص102؛ ويرى الشيخ اليزدي في ص108 أن مشروعية الدستور هي من الولي الفقيه، وإلّا ففي كونه مشروعاً في حد نفسه إشكال.

(2) انظر: الإمام روح الله الخمينيّ، كتاب البيع، ج 2، ص489، 514 ـ 520؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة، كتاب البيع، ج 1، ص597؛ عبد الله جوادي آملي، وحي ورهبري، ص180 ـ 190؛ وله أيضاً، ولايت فقيه، ص392، 393.

(3) يعتبرها الشهيد المطهّري إحدى النظريات في الفقه الشيعي؛ (انظر: ديرامون جمهوري إسلامي، ص154).

(4) انظر: عبد الكريم الحائري اليزدي، كتاب البيع، ج 2، ص13 ـ 24؛ محمد علي الأراكي، المكاسب المحرّمة، ص93، 94؛ مصطفى الخميني، رسالة ولاية الفقيه، نقلاً عن: ثلاث رسائل.

موافقة أو على عدم مخالفة القوانين التي يتمُّ تشريعها لتعاليم الإسلام، وهي التي يعبّر عنها المحقق النائيني بـ (الهيئة المسدّدة)[1]، وطبقاً لهذه النظرية لا يعود لانتخاب الولي أي أساس، ولكن ذلك ليس لعدم وجود أي دور للناس، بل بسبب عدم ضرورة وجود وليٍّ على رأس الدولة الإسلامية، ومتى شارك الناس في اختيار النواب في البرلمان واختيار رئيس السلطة التنفيذية فيكون تعيين الفقيه أو الفقهاء الذين يحددون عدم مخالفة قوانين الدولة للإسلام بيدِ مراجع ذلك العصر. وهذه النظرية تتطابق مع أنصار المشروطة، والتي عبّروا فيها عن الدولة الدينية (بالحكومة المشروطة) بتعيين الفقهاء المشرفين على الدستور[2].

ب ـ انتخابات السلطة التشريعية

تقوم نظرية الإدارة في الدول في العصور الأخيرة وبشكل عام على قاعدة الفصل بين السلطات، وعلى أساس ذلك يكون إعمال السلطة من خلال سلطات ثلاث مستقلّة؛ هي التشريعية، التنفيذية والقضائية. ونستعرض الآن موقف الفقه من هذه السلطات، وهل يتبنّى الفقه ذلك أو لا؟ ولو فرض أنه يتبنّى ذلك فهل يرى للناس حرية المشاركة في ذلك أو لا؟

ونظراً لاختلاف الآراء في هذه المسألة، لا يمكننا تقديم جواب واحد عنها جميعاً، بل نورد الجواب المتبنى من قبل كل نظرية بشكل مستقلّ:

---

(1) انظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص57.

(2) انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، مقالة: (نظارت يا ولايت فقيه)، مجموعة مؤتمر الإمام الخمينيّ والدولة الإسلامية، ج 4.

1 ـ نظرية (التعيين المحض)

الحاكم معين من قبل الله عزّ وجلّ بناء على نظرية التعيين المحض، لتولي منصب الحكم، الشامل للسلطات الثلاث، ووظيفة الناس نصرته وتقديم العون له. والحاكم الشرعي يعمد إلى استشارة ذوي الخبرة، والقرار النهائي بيده؛ لأنّ التسمية التي تطلق على الأمّة هي (المولّى عليهم)[1]: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[2]. نعم، غاية الأمر أن للقائد أن يقوم بالفصل بين المهامّ والوظائف بغرض إدارة أمور البلاد، ويختار من يتولى تلك الوظائف، وله حق عزلهم.

ويطلق على هذه الولاية (الولاية المطلقة)؛ وهي عبارة عمّا يكون فوق القوانين التي يكون عليها العمل في الدولة وله حق حلّ المجلس النيابي[3].

ويؤيد العلماء الرافضون للمشروطة (أنصار المشروعة) هذه النظرية؛ ولهذا رفضوا تشكيل مجلس الشورى؛ ومن هنا يؤكد الشيخ فضل الله النوري ضمن رفضه للفصل بين السلطات على أن المجلس بِدعة وضلالة محض[4].

---

(1) عبد الله جوادي آملي، پيرامون وحي ورهبري، ص158 ـ 177؛ وله أيضاً، ولايت فقيه، ص433؛ محمد المؤمن القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص16 ـ 18.

(2) آل عمران (3)، الآية: 159.

(3) وفي (شوراي بازنگري قانون أساسي 1368 هـ. ش، وفي الفرع 4 من المادة 110 طلب بعض العلماء كالموسوي الأردبيلي، محمد اليزدي، ومحمد المؤمن القمي أن يكون للولي الفقيه حق حل البرلمان استناداً إلى مقولة الولاية المطلقة للفقيه، ولكن تمَّ حذف ذلك بسبب مخالفة الآخرين لذلك، ورسالة السيد القائد. (انظر: صورت مشروح مذاكرات قانون أساسي، ج 2، ص660، 695).

(4) «من جملة المواد تقسيم سلطات الدولة إلى ثلاث، الأولى التشريعية وهذه بِدعَة=

فيما قام المحقّق النائيني في كتابه (تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة) إلى معالجة الشبهات والتي تتناول المشروطة وتقديم إجابات عنها:

«ولا يمكن اليوم لأصحاب نظرية (التعيين المحض) إنكار استقلال السلطات والفصل بينها، ولكنهم يُقدمون على تفسير ذلك بأن وجود الفصل بين السلطات وكون منشأ هذه السلطات هو رأي الناس إنما هو لجهة إمضاء الولي الفقيه؛ بمعنى أن الولي الفقيه لمّا أذن في تشكيل البرلمان ووجود رئيس للسلطة التنفيذية من خلال الانتخابات، كانت مشروعية السلطتين المذكورتين؛ وبعبارة أخرى: إن ما يضفي المشروعية على البرلمان وعلى الدولة هو نفس الولي»[1].

وهذه النظرية تعرّض لها دستور الجمهورية الإسلامية، فاعتبر أن انتخاب رئيس الجمهورية من قبل الشعب يتوقف على إمضاء الولي الفقيه[2]. وكذلك للقائد حق عزل رئيس الجمهورية بعد صدور الحكم من المحكمة العليا بتخلف رئيس الجمهورية عن القيام بوظائفه القانونية، أو صدور قرار من مجلس الشورى بعدم امتلاكه للكفاءة التامة[3]. وأمّا علاقة القائد بالسلطة التشريعية فهي عن طريق إشراف الفقهاء الذين يختارهم القائد في مجلس صيانة الدستور لصيانة قرارات المجلس عن

= وضلالة محض؛ لأنّ الإسلام لم يجعل لأحد حق التشريع وجعل الأحكام، فكل شيء موجود في الإسلام ولا نقص فيه ليصار إلى تتميمه» (الشيخ فضل الله النوري، رسالة حرمت مشروطة، نقلاً عن: محمد تركمان، رسائل، إعلامية ها، مكتوبات، ج 1، ص113، 114).

(1) انظر: محمد المؤمن القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص11، 20؛ وله أيضاً، مجلة علوم سياسي، العدد 7، ص11، 13.

(2) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 110.

(3) المصدر نفسه.

الوقوع في مخالفة الشرع الإسلامي أو الدستور[1]. نعم، لم تتمَّ الإشارة في الدستور إلى سلطة القائد على حل البرلمان. ولكن ورد في المادة الخامسة والسبعين أن السلطاتِ الثلاث هي تحت الولاية المطلقة للفقيه.

2 ـ نظرية المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية

السلطة في عصر الغيبة بناء على نظرية (المشروعية الإلٰهية - الشعبية) مفوّض أمرها للناس، نعم، هذا التفويض خاضع للقوانين الشرعية الإسلامية. وعلى أساس ذلك، تستمد مشروعية الولي من انتخاب الناس له فضلاً عن كون ذلك هو المنشأ في شرعية السلطات الثلاث، ووظيفة الولي ضمان تنفيذ الأحكام الشرعية وعدم مخالفة القوانين الدينية والإشراف على ذلك، ولذا يتمّ التأكيد في هذه النظرية على دور الناس ومشاركتهم في انتخاب الولي وإدارة الدولة الإسلامية. ومشاركة الناس في هذا الأمر تتمّ من خلال طرق مختلفة، ومن هذه الطرق مشاركة الناس في تكوين السلطة التشريعية. وتدلُّ كافة الأدلة المتقدمة ومنها أدلة الإشراف والدليل العقلي الدال على حق الشعوب في تقرير مصيرها على الحرية التامة للناس في تعيين السلطة التنفيذية واستقلالها.

ونتيجة هذه النظرية التي هي عبارة عن تلفيق بين المشروعية الإلٰهية والشعبية هي أن يثبت للناس نوعٌ من الحقوق وتحديد صلاحيات الحاكم؛ فمن حق الناس تعيين ممثّليهم في إطار التعاليم الإسلاميّة، ومن جهة أخرى تكون صلاحيات الحاكم ودائرة ولايته محدودة؛ فليس له أن

---

(1) المصدر نفسه، المواد 93، 94، 96.

يتمسك بنظرية التعيين للقيام بعملية إلغاء أو تضييق في بعض الحريات السياسية، ومنها حق الناس في تقرير مصيرهم وانتخاب ممثّليهم. وينتصر الإمام الخمينيّ لهذه النظرية؛ ولذا يؤكد مكرراً على ضرورة تكوين السلطة التشريعية طوال فترة حياته بعد انتصار الثورة[1].

3 ـ نظرية الشورى في الدولة

ذكرنا سابقاً أن النظرية الثالثة من نظريات الدولة الإسلامية هي التي ترى أن الدولة تقوم على أساس نظام الشورى والانتخاب الشعبي. وعلى أساس هذه النظرية يكون الملاك في كون الحكومة إسلامية هو وجود رجل صالح ومؤهل على رأس السلطة، وما للفقيه من صلاحيات يصل في حده الأقصى إلى الإشراف على أسلمة النظام.

وهذه النظرية هي التي تبنّاها أنصار المشروطة، وذلك في مقام ردّهم على شبهات أنصار المشروعة. ومنها ما قدّموه دفاعاً عن علامات الاستفهام حول السلطة التشريعية.

وذكر آية الله النجفي القوجاني في تأييده لقيام المجلس الوطني التالي:

«من الواجبات الإلٰهيّة التي يحكم العقل بضرورتها ولزومها، ولا تحتاج إلى توضيح واجتهاد واستنباط وترديد واحتياط»[2]

(1) انظر: انتخابات أز نگاه إمام خميني، مؤسسة تنتظم ونشر آثار إمام، وما يجدر ذكره هنا هو أن بناء على بعض القراءات لنظرية الانتخاب يكون الولي الفقيه له السلطة على السلطات الثلاث، وهي تشكل ساعده الأيمن (انظر: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص51).

(2) سياحت شرق، ص86.

ج ـ انتخاب رئيس السلطة التنفيذية

تكفل السلطة التنفيذية في أي نظام سياسي وظيفة تنفيذ القوانين وإدارة الدولة. وعلى أساس نظرية (التعيين المحض) تكون الولاية المطلقة في كافة الشؤون للولي الفقيه وبيده كافة السلطة لا سيما السلطة التنفيذيّة؛ إلّا أن يأذن للناس بانتخاب رئيس للسلطة التنفيذية، ففي هذا الفرض تكون مشروعية هذا الانتخاب ناشئة من إمضاء وليّ الأمر.

وأمّا على أساس نظرية المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية أو نظرية الشورى، فإن حق انتخاب رئيس الجمهورية هو للناس مباشرة؛ ولا يمكن لأي أحد أن يسلب ذلك منهم أو يضيق عليهم ذلك الحق؛ نعم، ينبغي أن يضمن ويتعهد رئيس الجمهورية تنفيذ القوانين الدينية.

د ـ انتخاب رئيس السلطة القضائية

لا يتمُّ انتخاب رئيس السلطة القضائية ـ في كافة الدول ـ ولا القضاة من خلال التصويت الشعبي، ومع ذلك يتم التأكيد على استقلالية هذه السلطة وعدم تأثير سائر السلطات عليها.

تتفق النظريات الثلاث في الدولة (التعيين المحض، الإلٰهية ـ الشعبية والشورى) على أن أمر تعيين رئيس السلطة القضائية، وكذلك تعيين القضاة موكول إلى الفقيه الجامع للشرائط. والأدلة القرآنية والروائية تدل على اختصاص أمر القضاء بالفقهاء أو المأذونين من قبلهم. وورد في دستور الجمهورية التأكيد على استقلال السلطة القضائية، وعلى أن تعيين رئيس السلطة القضائية بيدِ ولي الأمر[1].

---

(1) ذهب بعض الفقهاء في القرون المتأخرة إلى عدم أهلية المرأة للمشاركة في الانتخابات كالمرحوم المدرّس (محمد تركمان، مدرس در پنج دورة تقنينية مجلس شوراي=

هـ ـ حرية الترشح للانتخابات

تقدّم في الصفحات السابقة التعرّض لمسألة انتخاب الولي، السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية ورئيس السلطة القضائية، وكان الحديث عن دور الناس باعتبار كونهم ناخبين، وقد أثبتنا أن لهم حرية التصويت والانتخاب. والآن يأتي دور السؤال عن حريتهم في الترشح للانتخابات؟

لقد أوضحنا الرأي المتبنّى من قبل أصحاب نظرية (التعيين المحض) في ما يتعلق بالمسائل السابقة. وأمّا مسألة الترشح للتصدي لمقام الولاية أو الإشراف والرقابة على الأمور الخطيرة، فإنّ نظرية (المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية)، ونظرية (الشورى) تتبنّى كون الفقاهة والعدالة والصفاتِ الأخرى شروطاً في الترشح؛ وأمّا اشتراط كون الولي هو الأعلم، أو كون ولايته دائمية، فهذا يحتاج إلى بحث فقهي مفصل؛ وكذلك الحال في كون الاجتهاد شرطاً للترشح لمجلس الخبراء، والذي يبدو لنا أنه بعد اشتراط الفقاهة في ولي الأمر لا داعيَ لهذا الشرط؛ لأنّ الخبراء والمنتخَبين من قبل الناس سوف يتقيّدون بشرط كون الولي فقيهاً؛ وأمّا الجواب عن الشبهة التي تعتبر أن أهل الخبرة بالفقيه لا بدّ وأن يكونوا من الفقهاء، فيقال: إنه يمكن الوصول إلى هذا الهدف من خلال قيام الفقهاء ومراجع التقاليد في كل عصر بإعلام مجموعة من الأسماء من الفقهاء لمجلس الخبراء، ليقوم هذا المجلس ومن خلال البحث عنهم وملاحظة

= ملي، ج 1، ص44). وكذلك أهلية المرأة لتولي مقام القضاء ورئاسة السلطة التنفيذية ـ وذلك بملاحظة شرط (رجال السياسة) الواردة في الدستور ـ وكذلك مسألة البحث عن الرقابة الاستنسابية لمجلس صيانة الدستور وهي من المباحث الفقهية المعاصرة التي تحتاج إلى مزيد تنقيح.

سائر الصفات كالعدالة وحسن التدبير باختيار أحدهم للتصدي لولاية الأمر.

وأمّا الترشح لمجلس النواب أو لرئاسة السلطة التنفيذية، فقد لاحظ الفقه شروطاً عامة؛ كالعدالة، التدين، الأهلية والبحث في هذه الشروط، وفي الشروط المذكورة في الدستور وفي القوانين الوضعية يتطلب مجالاً مستقلاً. وممّا يجدر بنا ذكره أن الشروط الموضوعة لا ينبغي أن تتجاهل القواعد الشرعية، كما لا ينبغي أن توجب الإخلال بحقوق الناس وبحرياتهم.

4 ـ حرية تشكيل الأحزاب

(الحزب) مفردة عربية، وهي تطلق على الجماعة التي تحمل هدفاً مشتركاً. ومفردة (Parrty) تحمل نفس المعنى اللغوي لكلمة حزب.

ورد استعمال كلمة (حزب) في النصوص الدينية (القرآن والسنّة) في شأن جماعة الحق وجماعة الباطل؛ ولذا أطلق القرآن الكريم على جماعة المؤمنين وجماعة الكفار كلمة (حزب): ﴿. . . وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1]، ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ. . .﴾[2]، ﴿. . . كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[3].

ففي الآيتين الأخيرتين أطلقت كلمة الحزب على غير المؤمنين.

وتنقسم الأحزاب إلى أقسام متعددة وذلك تبعاً لاختلاف نوع النشاط الذي تقوم به؛ فثمة أحزاب سياسية، ثقافية، اجتماعية، اقتصادية، دينية محضة ونقابية. ونتعرض هنا للموقف الفقهي من الحزب السياسي.

---

(1) المجادلة (58)، الآية: 22.

(2) الأحزاب (33)، الآية: 22.

(3) الروم (30)، الآية: 32.

تعريف الحزب السياسي

لا بدّ من أن يكون تعريفنا للحزب السياسي في ظل البحث عن الحريات والحقوق السياسية للمواطنين في الدولة. وقد ذكرنا سابقاً أن المواطن يتمتع بمجموعة من الحقوق والحريات السياسية تجاه الدولة، كحق النشاط السياسي، تعيين رجال الدولة من خلال الانتخابات وحرية التجمع، ولمّا كان من غير الممكن ممارسة هذه الحقوق من قبل المواطنين دون تعاون مع بعضهم بعضاً، فيقوم المواطنون والنخب بالعمل على تشكيل جماعات وأحزاب ومؤسسات ليتمكنوا من خلالها من لعب دور سياسي في الدولة. ومثل هذه الجماعات والتجمعات التي تحمل أهدافاً خاصة ولها مشروعها وقانونها الداخلي المستقل يطلق عليها الأحزاب. ونشير هنا إلى بعض التعاريف التي ذكرها بعض فلاسفة السياسة لمصطلح الحزب.

إدموند بيرك:

«جماعة من الناس تتحد وتتوافق على أصول سياسية لتبذل جهداً مشتركاً لأجل ضمان المصالح الوطنية»[1].

غتل:

«جماعة من المواطنين ينضوون تحت عنوان مؤسسة للعمل بعنوان جماعة سياسية، ويسعون ومن خلال الاستفادة من حرية الرأي لتولّي السلطة»[2].

---

(1) عبد الرحمن علاّم، بنيادهاي علم سياست، ص343.

(2) المصدر نفسه، ص344.

مك آيفر:

«الحزب جماعة تقوم بتكوين مؤسسة لأجل الدفاع عن بعض القواعد والسياسيات، وتسعى لتولّي السلطة بالاعتماد على الطرق القانونية»[1].

إننا ومن خلال ملاحظة هذه التعاريف يمكننا الوصول إلى العناصر المكوّنة للحزب:

1 ـ الفرد أو المواطن، فإن أعضاء الحزب ومؤسّسيه هم المواطنون.

2 ـ العضوية العلنية: النشاط الحزبي لا يكون خفياً، بل يعلن عن أهدافه ويدعو الناس إلى العضوية فيه.

3 ـ الأهداف الخاصة على أساس قائمة محددة.

4 ـ التأثير في السلطة أو المشاركة فيها أو إقامة سلطة.

الفرق بين الأحزاب الحديثة والأحزاب التقليدية

إننا ومن خلال ملاحظة العناصر المكوِّنة للأحزاب نجد أنّ الحزب هو من الظواهر السياسية الجديدة في المجتمعات الديمقراطية، وأمّا في المجتمعات السياسية القديمة فلم يكن للحزب بهذا المعنى أي وجود،

---

(1) المصدر نفسه، «الحزب السياسي، جمعية تتشكل داخل النظام السياسي تحمل عقيدة مشتركة، وتتحدُ في سبيل السعي للوصول إلى السلطة السياسية من خلال بيان نظرياتها وأهدافها»؛ (محسن مدير شانه جي، أحزاب سياسي إيران، ص15 ـ 28)؛ ويذكر الدكتور محمد جعفر اللنكرودي: «الحزب جماعة من الناس يشكلون مؤسسة لأغراض سياسية»؛ (مبسوط در ترمينولوجي حقوق، ج 3، ص1656)؛ وكذلك غلامرضا علي بابائي، فرهنگ علوم سياسي، ص43.

بل غاية الأمر هي قيام مجموعات غير منسجمة بنشاطات محددة، يقول موريس دو فريجيه في هذا المجال:

«لا ينبغي أن يؤديَ تشابه الكلمات إلى الوقوع في الخطأ، ففي الأنظمة القديمة، كانت تطلق كلمة (حزب) على الجماعة التي تسعى لتقسيم الجمهورية، وفي بداية عصر النهضة كانت تطلق على الجماعات الذين يلتفّون حول بعض الأشخاص... ومقابل هذه الجماعات ثمّة جماعات أخرى، تتكوّن على شكل مؤسسات من جماعات كثيرة من الناس، وهي التي تقوم ببيان الآراء العامة في الديمقراطية الحديثة وهي يطلق عليها مفردة الأحزاب أيضاً»[1].

وثمّة نظرية أخرى للفصل بين الحزب الحديث والحزب في المجتمعات القديمة، وهذه النظرية الأخرى، تدّعي أن حقيقة الحزبين لا تختلف بين الحاضر والماضي، وإنّما الاختلاف بينهما في الشكل والبناء الذي يقوم عليه الحزب في المجتمعات الديمقراطية مع المجتمعات التقليدية.

إننا ومن خلال إمعان النظر في الحزبين يتضح أنه لا وجود لفارق جوهري بينهما، لأننا نجد في بعض المجتمعات التقليدية أيضاً السماح ببعض النشاط السياسي، وإعطاء المواطنين الحرية بذلك، ونموذج ذلك حكومة الخلافة في عهد الإمام عليٍّ (ع)؛ بنحو لم يكن عبد الله بن عمر حاضراً لأن يبايع الإمام علياً(ع)، ولم يجبره الإمام على ذلك أو الخوارج الذين كانوا ينطقون بكفر الإمام (ع)، ويطلقون بعض الشعارات

---

(1) أحزاب سياسي، ترجمة: رضا علوي، ص23.

السياسية الخطيرة على الدولة، وفي نفس الوقت كانوا يتمتعون بمزايا وحقوق مواطني الدولة الإسلامية.

ومن الواضح أنّ مخالفة أمثال طلحة والزبير والخوارج في دولة الإمام عليّ (ع) هي أشد وأوسع من النشاط الذي تقوم به الأحزاب السياسية المعارضة اليوم. فإنّ مثل الخوارج وطلحة والزبير وأتباعهم وإن لم يكن لديهم حزب بنحو يكون لديهم نظام داخلي خاص، ولكن كان لهم نشاط الأحزاب المتعارفة الآن، بل وأوسع من ذلك.

نعم، لمّا لم يكن هناك من فصل بين السلطات الثلاث في المجتمعات التقليدية، ولم يكن في تلك المجتمعات أيٌّ وجود لنظام انتخابات برلماني أو رئاسي، لم يكن للناس تلك الحقوق والحريات المعروفة، وكان تأثيرهم محدوداً جداً. وأما في المجتمعات الجديدة والشعبية، فقد كان للناس ونظراً لانفتاح باب النشاط السياسي أمامهم، حضور وتأثير على السلطة السياسية، وكذلك الحال في الأحزاب. ولذا لا يمكن اعتبار وجود نظام وقانون داخلي أو عدم وجود ذلك ملاكاً لوجود فارق جوهري، فالفارق إنّما هو في دائرة النشاط.

أدلّة مشروعية الأحزاب

من المسائل التي يقع البحث عنها في الفقه السياسي، مشروعية قيام الأحزاب وقد رفض ذلك بعض علماء السنّة والشيعة، لأدلّة مختلفة استندوا إليها، ومنها كون الحزب سبباً للتفرقة[1]؛ ولكن الذي يبدو لنا

---

(1) انظر: محمد عمارة، الأحزاب السياسية حلال أم حرام؛ محمد عبد القادر أبو فارس، التعددية في ظل الدولة الإسلامية؛ سيد صادق حقيقت، جايگاه أحزاب در أنديشه سياسي إسلامي، مجلة علوم سياسي، العدد 3.

أن أصل قيام الحزب هو إمّا مستحب أو واجب، أو لا أقل من كونه مباحاً، وبحسب تعبير الإمام الخمينيّ: «ليست المسألة أنّ كل حزب هو سيء أو كل حزب هو جيد، فالعبرة بعقيدة الحزب»[1].

وحذراً من الإطالة نستعرض هنا عناوين أدلة مشروعيّة الأحزاب في الفقه:

1 ـ أصل الإباحة.

2 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3 ـ النصيحة والإشراف على عمل الدولة.

4 ـ الحسبة.

5 ـ الشورى.

6 ـ التعاون على البر.

7 ـ العدالة ورفع الظلم.

حرية الأحزاب في الدولة الإسلامية

بعد تعريفنا للحزب ولعناصره المكوّنة له، يصل بنا الحديث إلى البحث عن مكانة الأحزاب في الدولة الإسلامية، فهل يمكن القيام بنشاط حزبي في الدولة الإسلامية؟ ولمّا كانت التعاريف الفقهية للدولة الإسلامية متعددة، وكذلك الحال في نظريات مشروعيتها ونظرية ولاية الفقيه، نتعرض للجواب عن هذا السؤال من خلال ملاحظة النظريات الثلاث، التعيين المحض، المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية والشورى.

---

(1) صحيفة النور، ج 16، ص133.

أمّا على أساس نظرية التعيين المحض، فإنّ دور الناس وكذلك دور الأحزاب في التأثير على السلطتين التشريعية والتنفيذية لا بدَّ وأن يتمَّ من خلال إذن الولي الفقيه بذلك. وفي هذا الفرض يتم إعطاء نوع من الحرية لنشاط الأحزاب الموالية. وعلى أساس ذلك يتم فرض شروط خاصة على تصدّي أصحاب الشأن السياسي كنواب المجلس ورئاسة السلطة التنفيذيّة، ويكون ذلك موجباً لسلب أو تضييق تأثير المعارضين، وكثيراً ما تكون هذه الشروط أو عملية تفسير هذه الشروط سبباً لتضييق حقوق الجناح الآخر[1].

ومع ذلك، فإنَّه لا بدّ من فتح المجال أمام حرية النقد والتعبير عن الرأي المخالف، ما دام لا يصدق عليه عنوان الجرم، وعلامة ذلك أن يكون موجباً للإخلال بالأمن الوطني أو مخالفاً للأدلة الشرعية. ولكن يبقى السؤال: هل أن الأحزاب لها أن تُقدم على العمل على تغيير السلطة من خلال دعوة الناس إلى ذلك بالاعتماد على الطرق القانونية، تجيب النظرية المذكورة أعلاه بالنفي؛ لأن حفظ الدولة الإسلامية من الواجبات. ولذا تتبنى نظرية التعيين القول بأن حفظ الدولة الإسلامية مشروع وواجب حتى مع عدم رضا الأكثرية. ولذا يصح استخدام أي وسيلة ممكنة حتى العنف لأجل حفظ النظام، ويتجه هؤلاء للمنع من أدنى نشاط سياسي للمعارضة بحجة حفظ النظام.

---

(1) إن البحث عن الرأي الاستنسابيّ لمجلس صيانة الدستور، وكذلك البحث عن تفسير الالتزام العملي بالدولة الإسلامية أو ولاية الفقيه المطلقة هو من المسائل التي أخذت حيزاً من الجدل بين الجناحَين المواليَين للدولة الإسلامية في إيران لا سيما عند إجراء الانتخابات.

وأمّا على أساس نظرية المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية أو نظرية الشورى، فإنّ الالتزام بوجود دور للناس في تأسيس الدولة واختيار الولي واستمراره وكذلك إيكال الأمور التشريعية ـ في منطقة الفراغ ـ والتنفيذية لهم يسمح تبعاً لذلك بالحريات السياسية للأحزاب بشكل واسع، وسوف نشير هنا إلى ذلك بالتفصيل.

حرية المعارضة

طبقاً للأدلّة السابقة، يكون تعيين نمط الدولة وانتخاب الولي جزءاً من الحقوق الطبيعية للمواطنين، فلهم حرية التعبير عن رأيهم. ففي هذا المجال يحفظ للمواطنين كافة وللجماعات والأحزاب حرية التعبير عن رأيهم في إطار قانوني، بالنحو الذي يسمح لهم باستقطاب الناس حولهم.

وللإمام الخمينيّ كلام حول أصل الانتخاب والاستفتاء على الجمهورية الإسلامية يقول فيه:

«إنّ ما أتوقعه من الشعب الكريم أن يعطيّ رأيه لصالح الجمهورية الإسلامية فهو الطريق الوحيد في مسيرة الثورة الإسلامية. وللمعارضين ذلك الحق في التعبير عن معارضتهم، وعلى العلماء الأعلام في المدن والقرى والقضاة وسائر الناس أن لا يسمحوا لأحد بسلب هذه الحرية من أحد، والعمل على أن يعطيّ كل إنسان رأيه بحرية تامّة»[1].

«إنّ المعارضين للجمهورية الإسلامية لهم حرية الرأي»[2].

---

(1) صحيفة النور، ج 5، ص122.

(2) المصدر نفسه، ص197، 207، 219، 220.

وفي ما يتعلق بحرية اختيار نوع السلطة في أول استفتاء بعد انتصار الثورة الإسلاميّة يقول:

«إنّ ما أطلبه هو أن يصوِّت الجميع لصالح الجمهورية الإسلامية، نعم، لكم الحرية في أن تعطوا رأيكم بما شئتم، وفي هذه الورقة المدَّون عليها (نعم) أو (لا)، يمكنكم أن تصوّتوا بـ (لا) في أي ورقة؛ ولا يجب أن تكون (لا)، فلكم أن تكتبوا في ورقة (الجمهورية الديمقراطية) أو (النظام الملكي)..»[1].

إنّ ميزة الدول الديمقراطية هي في إعطاء الحريات المشروعة والقانونية للمعارضين؛ وذلك لتشكيل أحزاب وجمعيات ضمن النظام السياسي للقيام بنشاط اجتماعي ـ سياسي؛ وبعبارة أخرى: يحق للأحزاب والجماعات المعارضة أن تقوم بنشاطات سياسية واجتماعية معارضة للسلطة الحاكمة وعلى الدولة الاعتراف بها. إنّ مراجعة السنوات الخمس من عهد الإمام عليٍّ (ع) ترشدنا إلى أنه كان من أنصار حرية المعارضة، ونشير إلى تلك النماذج التي تحكي عن ذلك هنا.

أولى نماذج منحِه الحريّةَ للمعارضين تتمثل بعدم إلزامهم بالبيعة له[2]. فقد أقام الإمام (ع) سلطته على أساس منح المعترضين حرية المشاركة في بيعة الإمام أو عدم البيعة له، وهذا ما يُعرف اليوم بالاستفتاء والانتخابات الحرّة في بلاد الغرب، وقد أشار إلى ذلك في مَواطَن مختلفة.

---

(1) المصدر نفسه، ج 5، ص220.

(2) نهج البلاغة، الكتاب 54، الخطبة 3، 53.

فهو بعد البيعة لم يمنع مَن بايعه من ممارسة نقد على السلطة، بل أجاز لطلحة والزبير مغادرة المدينة بحجة زيارة بيت الله في مكة[1]، مع أنّ غرضهم من ذلك كان نقض البيعة والقيام بتشكيل جماعة. وقد أشار الإمام (ع) إلى هذين الأمرين المذكورين أعلاه في جوابه لابن عباس عندما اعترض عليه في إذنه لهما بالخروج مع علمه بما يريدانه، وأشار أيضاً إلى عدم مشروعية القصاص قبل الجناية[2].

وكذلك فعل الإمام (ع) لمّا واجه الإمام بجيشه جيش طلحة والزبير وعائشة في حرب الجمل، فقد سعى لتجنب استعمال العنف والدخول في الحرب، وبطرق مختلفة فدخل في حوار هو وأتباعه مع القوم للسعي لإنهاء الحرب[3].

وهذا أيضاً ما فعله الإمام (ع) عند مواجهته لجيش القاسطين بقيادة معاوية، حيث عمد إلى استخدام الأساليب السلمية ودار بين الطرفين حوار طويل وكتب كثيرة، حتى اتهمه بعضهم بالخوف من القتل، ولكنّ الإمام يرى أنّ دافعه للحذر من قتال معاوية سعيه لهداية أهل الشام[4].

وأمّا الجماعة الأخرى التي كانت تعارض الإمام (ع) فهم

---

(1) الشيخ المفيد، الجمل، ص67؛ المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص366.

(2) الشيخ المفيد، الجمل، ص91.

(3) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص371؛ الشيخ المفيد، الجمل، ص167؛ ولمزيد تفصيل انظر: محمدي ريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ج 5، ص202، 213.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 54.

الخوارج، وتمثّل طريقة تعامل الإمام معهم صفحة مشرقة في دولة الإمام عليٍّ (ع). فلمّا خرج القوم إلى النهروان وخرج الإمام لمواجهتهم، أرسل لهم العديد من السفراء لمحاورتهم كابن عباس لثنيهم عمّا يريدون، بل واجههم الإمام بنفسه محاوراً لهم، ولكن ذلك لم يؤثّر عليهم[1].

لقد كان الخوارج يعبّرون عن معارضتهم للإمام (ع) في مسجد الكوفة، وكانوا يقدمون على اتهام الإمام وبث الأخبار الكاذبة عليه، والتشويش على كلامه، بل وحتى تهديده بالقتل[2]. وكان الإمام (ع) يتحمّل ذلك منهم ويوصي أصحابه بذلك؛ ولمّا قال أحد الخوارج عن الإمام (ع): «قتله الله كافراً ما أفقهه» عندما سمع كلام الإمام، أراد أصحاب الإمام قتله على مقولته تلك، ولكن الإمام قال لهم:

«رويداً إنما هو سبٌّ بسبٍّ أو عفوٌ عن ذنب»[3].

واللاّفت هنا أنّ الإمام (ع) مضافاً إلى تحمله لاعتراض هؤلاء، لم يقُم إطلاقاً بقطع رزقهم من بيت المال، وكان يصرّح بأنه سيعطيهم رزقَهم ما لم يحملوا سلاحاً[4].

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 77، والخطبة 121؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج2، ص275، 279.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص406؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 5، ص73؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص398.

(3) نهج البلاغة، الحكمة 412.

(4) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 5، ص63؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص293؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 2، ص310. ولمزيد تفصيل انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، حقوق متقابل مردم وحكومت، ص20.

نعم، لمّا انتقل الخوارج من مرحلة المعارضة السياسية إلى حمل السلاح، وأذيّة الناس وقتل المواطنين، ولا سيما محبّي الإمام (ع)، ووصل الحوار معهم إلى طريق مسدود، لجأ الإمام إلى مواجهتهم وقتالهم وكذلك الحال مع معاوية.

وقد تبنّى الإمام الخمينيّ القول بحرية قيام الأحزاب المعارضة، ما لم تقم بالتآمر أو العمل بما يكون على خلاف المصلحة الإسلامية:

«النشاطات الحزبية حرّة ما دامت لا تستلزم الضرر»[1].

ويصرّح الإمام أيضاً بأن حرية العمل الحزبي لا تختصّ بالأحزاب الموالية، بل تشمل الأحزاب المعارضة أيضاً، حتى النزعات الماركسية أيضاً؛ وذكر في جوابه عن حرية الأحزاب الماركسية:

«لكلّ فرد في الدولة الإسلامية حرية العقيدة، ولكن ليس حرية العمل التخريبي»[2].

وفي موضع آخر يقول:

«أنتم تلاحظون الآن أن بعض الأحزاب المنحرفة والتي لا نرى أتباعها من المسلمين، ومع ذلك تمارس عملها بحرية ولها صحفها الحرّة ما لم تقدم على القيام بأي عملٍ مسلّح، وما دام نشاطها يقتصر على العمل السياسي. فاعلموا أننا لا نكنُّ عداوة للأحزاب الأخرى وللجماعات الأخرى»[3].

---

(1) صحيفة النور، ج 4، ص432.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص435.
(3) المصدر نفسه، ج 14، ص343.

وقد ورد في دستور الجمهورية الإسلامية النص على حرية الأحزاب:

«الأحزاب، والجمعيات، والهيئات السياسية، والاتحادات المهنية، والهيئات الإسلامية، والأقليات الدينية المعترف بها، تتمتع بالحرية»[1].

قيود حرية الأحزاب

القيود المفروضة على العمل الحزبي تشمل الأحزاب الموالية والمعارضة. أمّا الأحزاب الموالية فليس لها الحق أو الحرية في أن تتجاوز الدولة والطرق القانونية لتباشر في تنفيذ بعض الأحكام أو رفع المنكرات. فالرأي الفقهي المعروف والذي يتبناه الإمام الخمينيّ وآية الله الخامنئي، هو أن إقامة الحدود الشرعية من الأمور التي تختص بها الدولة الدينية. والرأي الفقهي الذي يذكره الإمام الخميني هو وجوب امتثال الأوامر الصادرة من الدولة الإسلامية من قبل الناس، فلا يحق لهم الإقدام على القتل أو الضرب للأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر. كما لا يحق لأنصار النظام الإقدام بحجة الدفاع عن النظام إلى مهاجمة المعارضين والإقدام على إهانتهم أو ضربهم؛ وذلك كما شاهدناه في التاريخ السياسي للإمام عليٍّ (ع) في مواجهته لردة الفعل العنيفة من أصحابه تجاه معارضيه.

وليس للأحزاب المعارضة من جهة أخرى، أن تقوم بإضعاف النظام بحجة الحرية، أو التآمر، فمثل هذا الحق لا تمنحه للمعارضة حتى الأنظمة الديمقراطية. والدليل الفقهي على هذا القيد هو وجوب حفظ النظام الديني

(1) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 26.

وهو مما اتفق عليه الفقهاء. والدليل الآخر هو سيرة النبيّ (ص) والإمام عليٍّ (ع)، فأقدم النبيُّ (ص) على هدم مسجد ضرار بأمر من الوحي الإلٰهي لأنه كان محلاً للفتنة. وكذلك أقدم الإمام عليٌّ (ع) على قتال البغاة لمّا حملوا السلاح.

القيد الآخر المفروض على الأحزاب المعارضة في الفقه، ولعلّنا لا نجد مثيلاً له في الأنظمة الديمقراطية؛ يتعلق بحق الأحزاب المعارضة للدولة الدينية في المشاركة في الانتخابات والمنافسة على السلطة؛ أي أن تلجأ عن طريق الانتخابات إلى إيصال بعض الشخصيات من جماعتها إلى السلطة التشريعية أو التنفيذية لتكون شريكاً في السلطة وصاحبة نفوذ. إن هذا النوع من الحرية السياسية وحرية الأحزاب مرفوض في الفقه. فنظرية المشروعيّة الإلٰهيّة ـ الشعبيّة ونظرية الشورى تتبنّيان حرية تعيين الدولة وولي الأمر؛ وأما بعد تعيين الدولة والولي وقيام النظام الديني والإسلامي، فإنّ الأدلة الفقهية للنظرية المذكورة لا ترى مثل هذه الحرية للمعارضة لتقوم بالنفوذ إلى السلطات الثلاث، والعمل على إضعاف بنيان السلطة، وتبعاً لذلك العمل على إسقاط الدولة الدينيّة؛ وذلك لأنّ حفظ النظام الإسلامي المشروع من خلال اتّباع الأكثرية له، بناء على النظريتين الأخيرتين هو من الأمور الواجبة على كافة المسلمين. ولمّا كان إعطاء الحرية في النفوذ إلى السلطة يؤدّي إلى إسقاط الدولة كان سلب تلك الحرية مشروعاً من باب مقدّمة الواجب؛ نعم، للأحزاب المعارضة بيان ما تعتقد به وما تراه، ولو فرض أن الناس اقتنعت بتلك الأفكار والآراء وتخلّي الناس عن الدولة الدينية، فبناءً على نظرية (المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية) لا يمكن لهذه الدولة أن تستمرَّ وأن تفرض سيطرتها على الناس.

الفصل الخامس

حـريـة الأقـليـات

الفصل الخامس

حرية الأقليات[1]

المواطنون في أي نظام سياسي هم عبارة عن تركيب من أتباع أديان ومذاهب مختلفة؛ وبلحاظ العدد والكمّ لا يخلو الحال فيهم من فرضين؛ إما أن يكون أتباع دين محدد هم الأكثرية (50 + 1)، أو ألّا تكون الأكثرية لصالح أحد. والبحث عن حرية الأقليات إنما يقع في الفرض الأول.

أمّا طبقاً للأدلة السابقة التي ترى أنّ أصل السلطة وإقامة الدولة هو

(1) لم ترد كلمة أقليات في النصوص الدينية والفقهية، بل التعبير الوارد بدلاً عن ذلك هو (أهل الذمة)، (أهل الكتاب) و(أهل الأمان)، وهي تتضمّن نوعاً من العاطفة والإحساس دون القيام بعملية تقسيم للمجتمع إلى أكثرية وأقلية؛ بل الإسلام ينظر إلى الأقليات الدينية وإلى المسلمين كأمّة واحدة، كما ورد ذلك صريحاً في العهد الذي أقامه النبيّ (ص) مع أهل المدينة، فورد فيه: «إن يهود عوف أمّة مع المؤمنين»؛ (حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص746). وأما في ما يرتبط بمفردة (الأقلية) في تاريخ الإسلام فقد قيل: إنّها ترجع إلى أوائل القرن الثامن عشر الهجري، وأواخر الدولة العثمانية، حيث اشتهر التعبير بـ الأقليات الدينية. (انظر: فهمي هويدي، حقوق أقليتها در حكومت إسلامي، ج2، ص348، نقلاً عن وجيه كوثراني، مسيحيان عرب).

للأكثرية فالمسألة محسومة، ولكن السؤال الذي يُطرح هنا هو حول حقوق وحريات الأقليات في مثل هذا المجتمع؛ فهل مجرد وجود أكثرية معينة يؤدي إلى تجاهل حقوق الأقليات، أو أنّ حريات وحقوق الأقليات تكون محفوظة على أساس الحقوق والحريات الطبيعية، بعنوان كونهم مواطنين وبشراً؟

لقد تكفّل علما القانون والسياسة في بلاد الغرب بمعالجة هذا الموضوع؛ فمراجعة تاريخ بلاد الغرب يشهد على السابقة السيئة لتعامل الغرب مع الأقليات لا سيما المسلمين، وإن كانت طريقة التعامل هذه قد شهدت تحسّناً في القرون الأخيرة، ومع ذلك فإنّ غالب الدولة الغربية كفرنسا ما زالت الأقليات فيها تعيش حرماناً من ناحية الحريات السياسيّة، فلا وجود لممثّل عنها في البرلمان.

وسوف نعالج في هذا الفصل مسألة حرية الأقليات في الدول الإسلامية (دار الإسلام)[1]. قُسّمت الأقليات في الفقه إلى قسمَين: الأقليّات الدينية والأقليات غير الدينية. أمّا الأقليّات الدينية فهم أتباع الديانات السماوية، أي الزرداشتية، اليهودية والمسيحية والصابئة ـ عند بعض الفقهاء[2] ـ؛ وأمّا أتباع الأديان الأخرى فهل هم من أهل الكتاب أو لا؟ يظهر من عبارات الفقهاء أنهم ليسوا كذلك؛ نعم، ما يبدو لنا هو أن البحث عن مصداق أهل الكتاب يحتاج إلى بحث أكثر عمقاً، وهو خارج عن الغرض من هذه الصفحات. وسوف نعالج نحن مسألة

(1) لمزيد تفصيل حول حقوق الأقليات انظر: روح الله شريعتي، حقوق ووظايف غير مسلمانان در جامعة إسلامي.

(2) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص230.

الأقليات الدينية دون نظر إلى مصداق هذه الأقليات وغير الدينية، حيث يشكل الكفار والمشركون المصداق الأبرز للأخيرة.

1 ـ حرية العقيدة

وكما يظهر من مصطلح الأقليات الدينية، فهم ليسوا من المسلمين، بل هم من أتباع الديانات والعقائد الأخرى. وقد تعرّضنا في الفصل الثالث لمسألة حرية العقيدة، وعدم الإكراه على قبول الإسلام، ولا نريد تكرار ذلك. نعم، نضيف هنا أمراً، وهو أنّ الفقه يرى أنّ حرية العقيدة للأقليات الدينية (أتباع الزرداشتية، اليهودية، المسيحية والصابئة على قول) إنما يتم الاعتراف بها بعد إبرام معاهدة محدّدة بين هذه الأقليات والدولة الإسلامية، وهذا ممّا لا نقاش فيه؛ لأن صريح آيات القرآن الكريم دلَّ على ذلك.

وأشهر الآيات في هذا المجال هو الآية التي تدعو أهل الكتاب إلى الاجتماع على القواسم المشتركة من التوحيد وعبادة الله: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾[1]. وثمّة آيات عديدة أخرى تدعو أهل الكتاب إلى التحاور في التعاليم الدينية كنبوّة إبراهيم(ع)، وحقانية الإسلام. ويدعو القرآن الكريم النبيَّ (ص) إلى إجابة أهل الكتاب إلى الصلح لمن أراد منهم قتال المسلمين ومحاربتهم، ثم رجع عن ذلك وطلب الصلح والعيش السلمي مع الحفاظ على دينه في ظل الدولة الإسلامية، وإلى إعطائه حق المواطنة: ﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا

(1) آل عمران (3)، الآية: 64.

حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1].

والدليل الفقهي الثاني على ثبوت حرية العقيدة لأهل الكتاب هو سيرة نبيّ الإسلام (ص) وسيرة الإمام عليٍّ (ع)، حيث نجد اعترافاً وبتعليم من القرآن بحرية العقيدة لهم؛ ونموذج ذلك عقد الصلح الذي عقده النبيّ (ص) مع يهود المدينة بعد قيام الدولة الإسلامية. وكذلك العهود المتعددة التي عقدها الإمام عليٌّ (ع)، والتي تعرضت لها المصادر التاريخيّة[2]، ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك[3]. ولذا يؤكد الإمام الخمينيّ مؤسس الدولة الإسلامية في إيران في كتبه الفقهية وخطاباته على هذا الأمر: «لكافة الأقليات الدينية في إيران الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية والاجتماعية، والدولة الإسلامية موظفة بالدفاع عن حقوقهم وأمنهم، وهم محترمون كسائر مواطني إيران من المسلمين»[4].

وفي موضع آخر يصف هذه الحريات الثابتة لأهل الكتاب بأنها من (الحقوق الطبيعيّة):

«لقد أعطى الإسلام للأقليات الدينية حرياتِها قبل أيّ دين آخر أو مذهب آخر. فهم أيضاً لهم حقوقهم الطبيعية التي جعلها الله عزّ وجلّ للبشر كافة، ونحن نحافظ عليهم بأفضل الوجوه»[5].

---

(1) التوبة (9)، الآية: 29.

(2) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2، ص147؛ ابن الأثير، الكامل، ج 2، ص293.

(3) لمزيد اطلاع حول رأي الفقهاء انظر التالي: الراوندي، ابن زهرة، ابن حمزة، ابن إدريس، المحقق الحلّي، انظر: علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 9، ص121، 152، 159، 177، 212.

(4) صحيفة النور، ج 3، ص103.

(5) صحيفة النور، ج 3، تاريخ 16، 8، 1357 هـ. ش. ص48.

وأمّا الأقليّات غير الدينية والتي يشكّل الكفار والمشركون مصداقها الأبرز، فحيث لا مشتركات عقيدية أساسية بينها وبين الإسلام، اختلف الخطاب القرآني المتعلق بها.

وعندما تعرّض الفقهاء في بحثهم لحكم الجهاد، التزموا ضمن تفرقتهم بين أهل الكتاب وبين غيرهم بعدم ثبوت حرية العقيدة للكفار، ولم يعدّوهم من مواطني الدولة الإسلامية، بل هم مخيّرون بين اعتناق الإسلام أو القتال. ولكن الذي يبدو لنا وبملاحظة الأدلة التي تعرضنا لها عند البحث عن حرية العقيدة، أنه من غير الممكن أن نقبل باعتماد العنف والقوة في الدعوة إلى الدين. وأمّا ما يمكن ذكره في توجيه كلمات الفقهاء ورأيهم في إلزام الكفار بين القتال أو اعتناق الإسلام فهو:

أوّلاً: إن ذلك مختص بالكفّار والمشركين الذين يسعَون لإضعاف الدولة الإسلامية والذي تقدّم البحث عنه مفصّلاً عند البحث عن حرية العقيدة؛

ثانياً: إن الحكم بقتال المشركين لم يرد مطلقاً، بل ورد في آيات عديدة ذكر طريق ثالث وهو الصلح ضمن ما يطلق عليه عقد المهادنة[1].

(1) ورد في بعض الكتب الفقهية تحديد مدة هذا العقد بأربعة أشهر، ستة أو سنة كحدّ أقصى، وفي بعضها أوكل ذلك إلى الحاكم الشرعي للعمل بما تفرضه المصلحة. (انظر: الحسن ابن يوسف الحلّي، مختلف الشيعة، ج 4، ص414؛ وله أيضا، قواعد الأحكام، ج 1، ص115؛ وله أيضاً، التذكرة، ج 2، ص447؛ الشيخ الطوسي، المبسوط، ج 2، ص50؛ المحقق الحلّي، المعتبر، ج 1، ص31؛ زين الدين الجَبَعي العاملي، مسالك الأفهام، ج 3، ص81؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص292).

ثالثاً: إن محلَّ البحث هو في الغالب عن الكفار الذين يسعَون للعيش بسلام في ظل الدولة الإسلامية مضافاً إلى عدم سعيهم لمواجهة الدولة الإسلامية، وقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم ذكر هذين الأمرين أي الصلح مع الكفّار والعيش معهم بسلام؛ ونشير إلى هذه الآيات هنا :

﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

فهذه الآية مضافاً إلى عدم ورود الأمر فيها بقتال الكفار الذين لا يسعَون لقتال المسلمين وأذيّتهم، تقدّم قانوناً أخلاقياً وإنسانياً، تأمر فيه الناس بالإحسان لهم والتعامل العادل معهم وتوصي بذلك، كما ورد التأكيد في ذيل الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ على العدل والقسط، وهذا لا يتلاءم مع الحكم بتخييرهم بين قبول الإسلام أو القتال.

﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[2].

﴿... فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[3].

ففي هاتين الآيتين ورد الأمر صريحاً للنبيّ (ص) بأن يوافق على طلب الكفار للصلح.

وعلى ذلك قامت سيرة نبيّ الإسلام (ص) والمستندة إلى آيات

(1) الممتحنة (60)، الآية: 8.
(2) الأنفال (8)، الآية: 61.
(3) النساء (4) الآية: 90.

القرآن الكريم والتي تعرضت لها المصادر التاريخية. وفي دولة الإمام عليٍّ (ع) كانت الأقليات المشركة تعيش إلى جانب المسلمين وتعايَش المسلمون معها بسلام، وكانت تتوجه بشكاية أمرها إلى الإمام إذا عاملها بعض الولاة بطريقة غير مناسبة[1]. وهذه السيرة خير شاهد على اعتراف الدولة الإسلامية بمواطنية المشرك.

وقد أكدّ الإمام الخمينيُّ وخلافاً لما ورد في كتبه الفقهية[2]، وذلك بعد انتصار الثورة الإسلامية على حرية كافة الأديان والمذاهب حتى الشيوعية، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأول.

2 ـ حرية التعبير

متى كانت الأقليات من مواطني الدولة الإسلامية، ثبت لهم وتبعاً لذلك الحق في ممارسة حقوقهم الطبيعية بحسب ما ذكر الإمام الخمينيّ (قدّس سرّه). ومن هذه الحقوق حرية التعبير وحرية إبداء الرأي في العقيدة، السياسة والاجتماع ولهم الأمان الكامل، وقد أعطى النبيُّ (ص) لأهل الكتاب هذا الحق وهذه الحرية. وتشهد لذلك الآيات والمصادر التاريخية. فقد كان لأهل الكتاب الحرية في الدخول في حاور مع النبي (ص) في شأن دينهم، وكثيراً ما كانوا يدخلون في جدال مدّعين أنهم الدين الحق فيدعون المسلمين إلى اتّباع دينهم ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْ. . .﴾[3]. فقد قام أهل الكتاب بحسب ما أفادت الآية بذكر حصر طريق الهدي باليهودية والمسيحية، وطالبوا المسلمين

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 19.

(2) انظر: تحرير الوسيلة، كتاب الحدود، بحث أحكام الذمة، المسألة الثانية، ج 2، ص448.

(3) البقرة (2)، الآية: 135.

باتّباعهم. وقد أشار ابن هشام في السيرة إلى دعوة اليهود والمسيحيين هذه[1].

وتشهد لذلك المناظرات والحوارات التي أجراها النبيُّ (ص) مع أهل الكتاب، والتي كانت تخرج أحياناً عن الحد المتعارف لتصل إلى المجادلة والمغالطة والسفسطة. وتشير الآية التالية إلى ذلك ولكنها تأمر النبيَّ (ص) بالجدال معهم بالتي هي أحسن ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ. . .﴾[2].

وكذلك عشرات الآيات الأخرى التي تحكي عن حرية العقيدة والرأي للأقليات الدينية[3].

لقد كان باب الحرية واسعاً أمام أهل الكتاب، فكان لهم الحرية في تعليم أتباعهم تعاليمَ دينهم، وذلك في أماكن عرفت باسم (بيت المدارس)، وكانوا يقومون بنشر الكتاب المقدّس فيما بينهم[4]. نعم، حرية التعبير هي أمر غير حرية الدعوة إلى دينهم والذي يلزم منه توجيه النقد إلى الإسلام وإضعاف بنيانه؛ وعلى هذا الأساس منع الفقهاء من نشر كتب الأديان الأخرى بين المسلمين كما تقدّم بحثه مفصلاً.

3 ـ حرية التملك

أمّا الحقوق المالية والاقتصادية لأهل الكتاب فهي محترمة في

(1) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2، ص198 و207.

(2) العنكبوت (29)، الآية: 46.

(3) انظر: آل عمران (3)، الآية: 65؛ البقرة (2) الآية: 35.

(4) انظر: السهيلي، الروض الآنف، نقلاً عن: شذى الخفاجي، مجلة حكومت إسلامي، العدد 13، ص112.

الإسلام. فإننا بعد إمضاء مواطنية الأقليات في الدولة الإسلامية، لا نفرّق بينهم وبين الأكثرية في هذا المجال.

إنّ الدليل الفقهي على هذا الحكم هو العهد بين نبيُّ الإسلام (ص) وبين الأقليات وتعهدت الأقليات، بدفع الجزية على أن يكفل النبيُّ (ص) حماية نفوسهم وأموالهم وأنّ نفوسهم وأموالهم كنفوس المسلمين وأموالهم. ويمكننا الإشارة هنا إلى عهد النبيّ (ص) مع أهل إيلة والذي أمضاه النبيّ (ص) مع أساقفة نجران[1]، فقد جاء فيه:

«كتب رسول الله (ص) لأسقف بني الحارث بن كعب وأساقفة نجران وكهنتهم ومَن تبعَهم ورهبانهم أنّ لهم على ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيّتهم، وجوار الله ورسوله لا يغيّر أسقف عن أسقفيّته ولا راهب عن رهبانيّته ولا كاهن عن كهانته، ولا يغيّر حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيء مما كانوا عليه ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين»[2].

مضافاً إلى سيرة نبي الإسلام (ص) ورد التأكيد على ذلك في روايات الأئمة (ع). ففي كتاب للإمام عليٍّ (ع) إلى بعض عماله قال: (لا تمسّنَّ مالَ أحد من الناس مصلٍّ ولا معاهد)[3]. ففي هذه الرواية اعتراف بأصل تملّك المواطن للمال دون فرق في ذلك بين المسلم والمعاهد.

---

(1) انظر: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص750 ـ 753.

(2) الطبقات الكبرى، ج 1، ص266، نقل مع تلخيص عن: جعفر السبحاني، مباني حكومت إسلامي، ص529.

(3) نهج البلاغة، الكتاب 25.

بل يقرّ الفقه باتساع دائرة الملكية عند أهل الكتاب لتشمل ما لا يمكن للمسلم تملّكه، وذلك في ما يكون له مالية في شريعتهم ولا مالية له في شرع الإسلام، كالخمر والخنزير؛ فلو أتلفهما مسلم، كان عليه ضمانهما، لقاعدة الضمان[1].

الجزية ضريبة أهل الكتاب

وردَ التعرّض في مواطن عديدة من هذا الكتاب لحكم أخذ الجزية من أهل الكتاب، وهو من شروط الصلح والتعايش بين أهل الكتاب والمسلمين في ظل الدولة الإسلامية.

وقد تطرح هنا الشبهة التالية: وهي أنّ أخذ الجزية والضريبة المالية يتنافى مع حق ملكية أهل الكتاب لأموالهم. ونشير في مقام الجواب عن هذه الشبهة إلى فلسفة تشريع هذا الحكم. لا شك في أن إدارة الدولة واستمرارها يتوقف على ركنين أساسيين هما: المصادر المالية، والقوة العسكرية. والركن الأول يتمُّ الوصول إليه اليوم من خلال الاعتماد على الضرائب المالية المباشرة وغير المباشرة، وأمّا الركن الثاني فمن خلال استخدام الطاقات الشابة في الوظائف؛ وأمّا الفقه السياسي الإسلامي، فلديه رأي مخالف لسائر النظم السياسية فيما يرتبط بهذين الأمرين؛ فقد قامت دولة رسول الله (ص) بفرض بعض الضرائب المالية من قبيل الخمس والزكاة على المسلمين فقط، واعتمدت على المقاتلين المسلمين في الدفاع عن أمن البلد الداخلي والخارجي؛ وبعبارة أخرى: لم تكن الأقليات الدينية ملزمةً بدفع الزكاة والخمس،

(1) انظر: المحقق الحليّ، شرائع الإسلام، ج 4، ص286.

وكانت تُعفى من المشاركة في الحرب والقتال دفاعاً عن الدولة. ومع ذلك كان على الدولة الإسلامية أن تؤمّن لهم أمنهم الاقتصادي والاجتماعي والعقائدي. ومقابل هذه الميزات فرض الإسلام عليهم الجزية، وبموجب هذا يكون على الأقليات مقابل رضاها بأن تكون من مواطني الدولة الإسلامية أن تدفع جزءاً من مالها بعنوان كونه ضريبةً للدولة الإسلامية.

ولو أردنا أن ننظر إلى المسألة بعين الإنصاف لوجدنا أن حكم الجزية هو في ضمن عقد يكفل لهم حق الملكية، الأمن، العقيدة وحرية إقامة الشعائر، ولا يعارض ذلك حرية العقيدة إطلاقاً، بل وبحسب تعبير الشهيد المطهّري: الجزية هي أجرة يدفعها أهل الكتاب للدولة الإسلامية[1].

وقد لاحظ بعض الباحثين الدينيّين والمؤرّخين الغربيّين هذا الأمر؛ إذ يعترف ويل ديورانت في قصة الحضارة بأنّ مقدار الجزية لم يكن بحدٍّ الإجحاف، بل كان أقل ممّا يدفعه المواطن المسلم[2].

والشاهد الآخر على أن الجزية هي ضريبة وليست خوّة، هو تأكيد الفقهاء على دفع الدية لأهل الكتاب ـ مع عجزهم ـ من ميزانية الدولة (بيت المال)؛ ودليل ذلك أنهم يدفعون الجزية للدولة[3].

والدليل الفقهي على هذا الحكم المذكور رواية عن الإمام الصادق (ع):

---

(1) انظر: الجهاد، ص66.

(2) انظر: تاريخ تمدن، ج 4، (عصر الإيمان)، ص279.

(3) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 43، ص430.

«فإن لم يكن له مال رجعت الجناية على إمام المسلمين لأنهم يؤدون إليه الجزية وهم مماليك للإمام»[1].

4 ـ حرية الإقامة والسكن

يتمتع المواطنون من الأقليات الدينية وكسائر المواطنين بحرية الإقامة والتنقل في الدولة الإسلامية (بلاد الإسلام). وقد ورد التصريح بحق الحرية هذا في العهد الذي عقده نبيُّ الإسلام (ص)؛ كما في عهده إلى يهود بني عاديا، فمن الأمور التي وردت بالنفي مسألة النفي أو الإجلاء عن وطنهم[2]. نعم، هذه الحرية مقيّدة ببعض القيود؛ فلا يحق لأهل الكتاب الإقامة في منطقة الحجاز بما يشمل مكة، المدينة، فدك وتوابعها، اليمامة، خيبر ونواحيها[3]؛ ولهم حرية التنقل في هذه المناطق عدا مكة لثلاثة أيام؛ وأمّا مكّة فهي منطقة محرّمة على أهل الكتاب[4]. كما ورد التعرّض في الفقه لبعض القيود المفروضة على كيفية بناء أهل الكتاب لبيوتهم لا يسعنا في هذا المختصر التعرّض لها[5].

5 ـ حرية الشعائر الدينية

للأقليات الدينية الحرية في البقاء على دينها أو اختيار الإسلام ديناً، ولهم حرية إقامة شعائرهم الدينية في أماكنهم العبادية والعلم بقوانين

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، ص300.

(2) نقلاً عن، حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص751.

(3) انظر: العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء، ج 1، ص445؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص289.

(4) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص290.

(5) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج21، ص284.

شرائعهم وأحكامها، فلهم شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير في بيوتهم أو أماكن عبادتهم.

والدليل على هذا الحكم العهود التي أبرمها رسول الله (ص) مع أهل الكتاب والسيرة النظرية والعملية للإمام عليٍّ (ع) وسائر الأئمة الأطهار[1]؛ كما ورد في معاهدة النبيّ (ص) مع أهل المدينة: «إنّ لليهود دينَهم وللمسلمين دينهم»[2].

وبهذا صرّح النبيُّ (ص) في عهده مع أسقف نجران أبي الحارث، بأن لهم الحرية في أمور دينهم وغيرها، فلهم أموالهم ولم معابدهم:

«من محمد النبيِّ إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم: أنّ لهم على ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بِيَعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله لا يغيّر أسقف عن أسقفيته ولا راهب عن رهبانيته ولا كاهن عن كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيء ممّا كانوا عليه»[3].

وهذا ما تكرر في معاهدة النبيّ (ص) مع نصارى نجران أيضاً.

ولذا، كان أهل الكتاب أحراراً في إقامة عباداتهم وشعائرهم الدينيّة، وليس في معابدهم فقط، بل ورد في بعض النقولات أنهم

---

(1) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 7، ص238؛ الشيخ الطوسي، التهذيب، ج 10، ص93؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 17، ص484؛ الميرزا حسين النوري، مستدرك وسائل الشيعة، ج 8، ص375.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2، ص147 ـ 150.

(3) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص266؛ ابن الأثير، البداية والنهاية، ج 5، ص55؛ محمد حميد الله، مكاتيب الرسول، ج 2، ص333.

كانوا يمارسون عباداتهم في بعض مساجد المسلمين؛ كما فعل نصارى نجران عندما دخلوا مسجد النبيّ (ص)، واتّجهوا بعبادتهم إلى الشرق حيث قِبلَتُهم[1]

وكذلك كانت لهم الحرية في عدم الإذن للنبيِّ (ص) في الدخول إلى بيع اليهود، مع طلب النبيّ لذلك مكرراً ورفضهم لذلك، والتزم رسول الله (ص) بذلك[2].

ويتبنّى غالب الفقهاء حرية العبادة والشعائر الدينيّة للأقلّيات[3]. وقد تعرّض الإمام الخمينيُّ لذلك فقال:

«لكافّة الأقلّيّات الدينيّة في الدولة الإسلامية حرية إقامة شعائرهم الدينية ووظيفة الدولة الإسلامية حفظ حقوقهم بالنحو الأفضل»[4].

نعم، وقع البحث في الفقه في حرية بناء أماكن العبادة لهم من كنائس وبيع أو بيوت نار أو قرع أجراس الكنائس. ويتفق الفقهاء على أن لهم الاحتفاظ بكنائسهم التي كانت قبل عقد الذمة، ولكن أكثرهم يرفض بناءهم للكنائس بعد عقد الذمّة، وادّعى ابن زُهرة في كتاب الغُنيَة الإجماع على ذلك[5]. والتزم بعضهم كالمحقق الحِلّي بالتفصيل، فلا

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2، ص223.

(2) أحمد، المسند، ج 7، ص40.

(3) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص270.

(4) صحيفة نور، ج 3، ص33، 75، تاريخ 16، 9، 1357 هـ.ش.

(5) انظر: ابن زهرة، الغنية، نقلاً عن: علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 9، ص153؛ ابن حمزة، المصدر نفسه، ص159؛ المحقق الحلّي، المصدر نفسه، ص313، وله أيضاً، المختصر النافع، ج 9، ص226؛ العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام، ص245؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص270، 280.

يحقّ لهم بناء كنائس في الأراضي المفتوحة عنوةً، وأمّا الأراضي المفتوحة بالصلح فلهم بناء كنائس[1].

والتزم بعض آخر كصاحب الجواهر بأن مقتضى الأصول والقواعد جواز بنائها، ولكن ما جعله يتردد في ذلك هو الإجماع المدّعى من ابن زهرة[2].

ويرى المحقّق الكركي أن نفس عقد الذمة، وإعطاءهم الحق في الإقامة في ظل الدولة الإسلامية خير شاهد ودليل على أن لهم بناء معابدهم؛ لأن حياة المتدين دون مكان للعبادة أمر ممتنع[3]. وكذلك يحتمل العلاّمة الحِلّي ألّا يكون في بنائهم للمعابد نقضاً لعقد الذمّة؛ لأنّ من متطلبات حياتهم وجود معبد لهم[4].

وتتبُّع هذه الآراء ممكن من خلال الرجوع إلى الكتب الفقهية، وما نشير إليه هنا هو الملاحظة التي تتلخص في أنّ معابد أهل الكتاب؛ سواء كانت كنائس أم بيعاً أم بيوتاً للنار، والتي هي محلّ عبادة لهم، فإن القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ

---

(1) انظر: المحقق الحلّي، المختصر النافع، نقلاً عن: علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 9، ص214؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص282. وذهب بعض القائلين بالتفصيل في أراضي الصلح إلى أن تفصيل في ذلك بأن لهم إقامة أماكن العبادة حيث تكون الأرض مما احتفظوا بملكيتها. (انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ،نقلاً عن: علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية، ج 9، ص214).

(2) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص270؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص70؛ محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج 16، ص84.

(3) انظر: جامع المقاصد، ج 3، ص462.

(4) انظر: جامع المقاصد، ج3، ص462.

﴿...كَلِمَةٍ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ...﴾[1]؛ حيث يجتمع أتباع الأديان الإلهية بعبادة الله طبق ما ورد في شرائعهم ولتلقي التعاليم الأخلاقية من رجال دينهم، فيكون الحكم بهدم أماكن عبادتهم أو عدم جواز بنائها مما يتنافى مع الأسس المشتركة بين الأديان السماوية أي التعلق بالله، لا سيما في هذا العصر حيث الغرق بالمادة وشبهات الملحدين التي تتناول أساس الإيمان بالأديان.

وتشير الآية التالية إلى دور أماكن العبادة في المجتمع:

﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ...﴾[2].

ففي هذه الآية دلالة على أنّ الله عزّ وجلّ يدفع الشر بأسباب متعدّدة، وذلك حفظاً للكنائس والبيع والمساجد من الهدم والخراب. وهذه الآية تدلّ بمفهومها على أن بقاء أماكن العبادة له قيمة ذاتية، كما يؤكد على ذلك بعض المفسّرين لهذه الآية[3].

وأما أدلّة المنكِرين لجواز بناء المعابد، فهي الروايات والإجماع المدّعى من ابن زُهرة، وهو خارج عن مجال بحثنا هذا. ولكننا نشير هنا إلى نكتة، هي أنّ سند الروايات التي تدلّ على عدم جواز بناء الكنائس[4] ضعيف؛ ولذا ذكر صاحب الجواهر هذه الروايات بعنوان كونها مؤيداً

---

(1) آل عمران (3)، الآية: 64.

(2) الحج (22)، الآية: 40.

(3) انظر: محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج 16، ص84؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص70.

(4) انظر: الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 11، ص100.

للإجماع وليست دليلاً[1]، ويؤكد على أن مقتضى القواعد جواز بناء ذلك[2].

وأمّا بالنسبة للإجماع فنرى أنه يظهر كونه مدركياً ومستنده الروايات، ومثل هذا الإجماع لا يكون حُجَّة.

نعم، إذا كان المراد من بناء أماكن العبادة تحويلها إلى مراكز سياسية واجتماعية تعمل على إضعاف أسس الإسلام وعلى انحراف المسلمين، فإنها تكون بحكم (مسجد ضرار).

6 ـ الحريات السياسية

لا بدّ وأن تكون الحريات السياسية للأقليات الدينية محدودة بسبب كونهم أقلية. فلا يمكن للأقلية في أي بلد أن تكون بيدها مفاتيح السلطة، كرئاسة السلطات الثلاث، وبعبارة أخرى: أن يكون بيدِها زمام الأمور، ولا تستثنى الأقليّات الدينية في المجتمع الإسلامي من هذا الأصل.

فلا يحق لغير المسلم أن يتولى أمور المسلمين سواء بنينا على نظرية النصب أم الانتخاب؛ لأنّ كلا النظريتين تتبنّى أن يكون المتولّي مسلماً صالحاً؛ مضافاً إلى أن انتخاب المسلمين المؤمنين لغير المؤمن ليتولى أمورهم أمر لا يحدث إطلاقاً. وهذا الأمر واضح في باب القضاء فلا بدّ من أن يكون القاضي مسلماً جامعاً لبعض الشروط الخاصة؛ وأما فيما

---

(1) انظر: جواهر الكلام، ج 21، ص282.

(2) (فإنْ تمّ ذلك [الإجماع] فهو وإلّا كان مقتضى الأصل والإطلاق جواز ما كان جائزاً في شرعهم الذي أمرنا بإقرارهم عليه، بل عقد الذمة يقتضيه)؛ (محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص270).

يرتبط بالوظائف المتوسطة في الدولة كالوزارات أو بالمديرين في الوزارات، أو المناصب الأخرى في المدن فلا دليل على منع الأقليات من ذلك. وتشهد سيرة نبيّ الإسلام (ص) على ذلك؛ حيث كان يستشير في بعض الأمور أهل الكتاب ممّن عرف بالأمانة والاستقامة، وكثيراً ما كان يوكل إليهم القيام ببعض الأمور[1]. كما ورد في القرآن الكريم الثناء على بعض أهل الكتاب لاشتهاره بأنه ممّن يحفظ الأمانة[2].

نعم، القيد الوحيد هو مصالح الأكثرية أي المسلمين وعدم تسلّط الأقلية عليهم؛ لأن ذلك موجب لإضعاف المسلمين. وتشكّل الرواية المعروفة «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[3] أساسَ هذا الحكم المذكور.

أمّا حق الإشراف والرقابة على الحكّام والاعتراض عليهم ورفع الدعاوى في المحاكم القضائية فهو أمر ممضى لهم ويتساوون مع المسلمين في ذلك؛ ومثال ذلك ما ورد من أن بعض عمّال الإمام عليٍّ (ع) تعامل بعنف مع الأقليات المشركة، فقاموا برفع شكواهم إلى الإمام (ع)، فكتب إليه الإمام يحذره من التعامل معهم بذلك[4]. وكان يوصي عمّاله وأصحابه دائماً برعاية حقوق الأقليات، وكان يعطي الأقليات الحق والحرية في الشكوى إلى الإمام[5].

---

(1) كتاب الخراج، ص256؛ آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 1، ص105.

(2) آل عمران (3)، الآية: 199؛ المائدة (5)، الآية: 66، 82، وقد اعتمد بعض المفكرين على هذه الآيات كدليل للتعددية الدينية، ولملاحظة ما يرد على هذا من نقد انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، قرآن وبلوراليزم، ص182.

(3) ميزان الحكمة، ج 4، ص518.

(4) نهج البلاغة، الكتاب 19.

(5) «فادفعوا إليّ مظالمكم، وما عراكم مما يغلبكم من أمرهم...»، نهج البلاغة، الكتاب 60.

والمثال الآخر حضور الإمام عليّ (ع) بعنوان كونه المدّعي مع اليهودي، المتهم بالسرقة، ولم يتمكن الإمام (ع) من إثبات دعواه أمام القاضي لعدم وجود شاهد له، وهذا يشكل القمة في حرية السلطة القضائية[1]. وفي دستور الجمهورية الإسلامية يتم التعامل باحترام مع رأي الأقليات في اختيار الوليّ وسائر المناصب العليا كمواطنين في الدولة، ورأي اليهودي مساوٍ لرأي المسلم في الانتخابات كما ورد ذلك في الدستور. فمضافاً إلى دورهم في المشاركة في الانتخاب فإنّ لهم من يمثّلهم في مجلس الشورى بنسبة عددهم[2]، ولمن يمثلهم الحق في الإشراف والسؤال واستجواب المسؤولين في البلد[3]. ويقرّ الإمام الخمينيّ مؤسس الجمهورية الإسلامية بهذا الحق للأقليات، فيقول:

«للأقليّات الدينيّة مكان في الدولة الإسلامية ولهم الآن من يمثّلهم وهو في المجلس، ونحن نرى لهم مثل هذا الحق في الدولة الإسلامية»[4].

«وأما غير المسلمين من الأقليات الدينية فلهم رأيهم المستقلّ ويتم العمل طبقاً لما يرونه»[5].

«هم أحرار في هذا البلد، ولهم حق الرأي وحق تعيين ممثل لهم»[6].

---

(1) بحار الأنوار، ج 41، ص56.
(2) دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 64.
(3) المصدر نفسه، المادة، 84.
(4) صحيفة نور، ج 3، ص257.
(5) صحيفة إمام، ج 3، ص7.
(6) صحيفة نور، ج 4، ص205.

خلاصة واستنتاج

1 ـ الحريات الفرديّة وأقسامها ـ التي تعرّضنا لها في الفصل الأول ـ هي ممّا اتفق عليه الفقهاء، وقام عليها الإجماع من قبلهم، نعم، وقع الخلاف في بعض فروع ذلك وقيوده.

2 ـ حرية العقيدة هي من الحريات المدنية التي وقع النزاع فيها. وقد أوضحنا في هذا الكتاب نظرية حرية اختيار الدين وعدم الإكراه فيه. وذهب بعض الفقهاء من خلال الفصل بين حرية العقيدة وحرية الفكر إلى حرية الفكر فقط؛ ولذا دافع هؤلاء عن جهاد الكفار والمشركين، لإلزامهم بالإسلام. وذهب بعض الفقهاء وفي توجّه جديد إلى أن مشروعية الجهاد هي بغرض رفع الموانع الموجودة في طريق الدعوة إلى الإسلام، وتهيئة الظروف المناسبة لدخولهم فيه عن اختيار وإرادة، والأمر الآخر هو مخالفة غالب الفقهاء للجهاد الابتدائي في عصر الغيبة.

3 ـ حكم الارتداد هو من الأحكام الفقهية التي كانت وما زالت محلّ نقاش. وقد تعرضنا بدايةً لبيان حقيقة الارتداد وملاحظة شروطه،

وبعد ذلك تعرّضنا لمختلف آراء الفقهاء في ذلك، لنصل إلى أنّ أصل حكم الارتداد متفق عليه، وإن وقع الخلاف في موضوع هذا الحكم وشروطه.

4 ـ من فروع مسألة حرية العقيدة، حرية المذهب وحرية القراءة الخاصة، والتي تعرف في الفقه بحرية الاختلاف في الفتوى. ومن خلال الفصل بين صحة النظرية وحجّيّتها نرى حجية القراءات المتعددة التي تعتمد على القواعد المعتبرة.

5 ـ تعرضنا في الفصل الثالث للأدلة الفقهية على حرية التعبير وقيودها. ويشكّل الحكم الفقهيّ الذي نصّ على حرمة كتب الضلال قضيةً أساسية في البحث عن حرية التعبير. وقد تعرضنا في هذا الفصل لرفع هذه الشبهة بداية لتحديد موضوع الحرمة، لنصل إلى أن ذلك يختص بمن يُحتمل في حقه الانحراف ولا يشمل العلماء الذين يلاحظون كتب الضلال للرد عليها.

6 ـ في الفصل الرابع (الحريات السياسية) تمّ التأكيد على حق الناس وحريتهم في انتخاب السلطة وإدارتها. وتعرضنا للنظريتين المعروفتين في هذا المجال: (التعيين المحض) و(المشروعية الإلٰهية ـ الشعبية). وقد بيّنّا الأدلة الفقهية على حرية انتخاب السلطة، وكذلك عن دور الناس في تشكيل السلطة وإدارتها، واعتمدنا لذلك أيضاً على الاستشهاد بآراء الفقهاء المعاصرين.

7 ـ طرح مسألة حريّة العمل الحزبي، والأدلة الفقهية التي تدلّ على ذلك. ولذا كانت الأحزاب المعارضة ممّا يعترف به رسمياً في إطار القانون، كما يتمتع معارضو الدولة الدينية بمساحة محدودة من الحرية.

8 ـ وأما الفصل الخامس وهو الفصل الأخير في هذا الكتاب، فقد عالجنا فيه مسألة حرية الأقليات؛ سواء كانت دينية أم غير دينية. ومن المسلَّمات الفقهية التعامل بالإحسان مع الأقليات الدينيّة في الدولة الدينيّة؛ وأما محلّ الخلاف فهو في بعض الجزئيات كبناء المعابد ورفع صوت الكنائس.

وأمّا في ما يتعلق بطريقة التعامل مع الأقليات غير الدينية، والتعايش معهم فذلك محلّ خلاف. إذ يرى بعض الفقهاء أن تلك الأحكام كانت مؤقتة، وقد لاحظنا من خلال الرجوع إلى المصادر الفقهية أن القاعدة هي التعايش مع الكفار والمشركين بعنوان كونهم مواطنين في هذه الدولة.

المصادر والمراجع

أ ـ الكتب

1 ـ الآذري القمي، أحمد، رهبري وجنگ وصلح، طهران: بنياد رسالت، 1366 هـ. ق.

2 ـ آربلاستر، أنطوني، ليبراليسم غرب، ترجمة: عباس مخبر، طهران: نشر مركز، 1377 هـ. ق.

3 ـ آرمين، محسن وآخرون، رابطة دين وآزادي، طهران: مؤسسة نشر ذكر، 1378 هـ. ق.

4 ـ آزاديهاي سياسي واجتماعي از ديدگاه انديشه وران، مشهد: جهاد دانشاهي، 1374 هـ. ق.

5 ـ الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم، شرح جمال الدين الخوانساري، طهران: دانشكاه طهران، 1373 هـ. ق.

6 ـ آيتي، حميد، آزادي عقيدة وبيان، طهران: الناشر فردوسي، 1373 هـ. ق.

7 ـ آيتي، حميد، حقوق آفرينش هاي فكري، طهران: نشر حقوقدانان، هـ. ق1375.

8 ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1415 هـ. ق.

9 ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، 1405 هـ. ق .

10 ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر، 1405 هـ. ق.

11 ـ ابن منظور، لسان العرب، بيروت: نشر أدب حوزة، 1405 هـ. ق.

12 ـ ابن هشام، عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، بيروت: دار إحياء التراث، 1413 هـ. ق .

13 ـ الأراكي، محمد علي، المكاسب المحرّمة، قم: مؤسسة دار راه حق، 1413 هـ. ق.

14 ـ الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1417 هـ. ق.

15 ـ استيوارت مل، جان، در باره آزادي، ترجمة محمود صانعي، طهران: انتشارات حبيبي، 1340 هـ. ق.

16 ـ اشتراوس، ليفي، فلسفه سياسي چيست؟ ترجمة: فرهنك رجائي، طهران: انتشارات علمي وفرهنكي، 1373 هـ.ق.

17 ـ انتخابات مجلس أز نگاه إمام خميني، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني.

18 ـ الأنصاري، خواجة عبد الله، كشف الأسرار وعدة الأبرار، باهتمام: علي أصغر حكمت، طهران: أمير كبير، 1361 هـ.ق.

19 ـ الأنصاري، مرتضى، المكاسب المحرّمة، تبريز، الطبعة الحجرية.

20 ـ إيازي، السيد محمد علي، آزادي در قرآن، طهران: مؤسسة نشر وتحقيقات ذكر، 1379 هـ.ق.

21 ـ بابائي، غلامرضا وبهمن آقائي، فرهنگ علوم سياسي، طهران: نشر ويس، 1366 هـ.ق.

22 ـ بحر العلوم، السيد محمد بلغة الفقيه، طهران: مكتبة الصادق، 1403 هـ. ق.

23 ـ البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1363 هـ.ق.

24 ـ برلين إيزايا، چهار مقالة در باره آزادي، ترجمة: محمد علي موحد، طهران: خوارزمي، 1368 هـ.ق.

25 ـ بشيرية، حسين، دولت عقل، طهران: مؤسسة نشر علوم نوين، 1374هـ.ق.

26 ـ البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد باقر المحمودي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1394 هـ. ق.

27 ـ البيضاوي، ناصر الدين، تفسير البيضاوي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1410 هـ. ق.

28 ـ بوبر، كارل ريموند، جستجوي ناتمام، ترجمة: إيرج علي آبادي، طهران: سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، 1369 هـ.ق.

29 ـ تركمان، محمد، مدرس در پنج دورة تقنينية مجلس شوراي ملي، طهران: دفتر نشر فرهن إسلامي، 1367 هـ.ق.

30 ـ الجَبَعي العاملي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، شرح اللمعة الدمشقية، تعليق الياس كلانتري، قم، مكتب النشر الإسلامي .

31 ـ الجَبَعي العاملي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، مسالك الأفهام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1419 هـ. ق.

32 ـ جعفري لنكرودي، محمد جعفر، مبسوط در ترمينولوجي حقوق، طهران: كتابخانه كنج دانش، 1378 هـ. ق.

33 ـ جمع من العلماء، بحثي در باره مرجعيت ورحانيت، طهران: شركت سهامي انتشار، 1342-.

34 ـ جمع من الفقهاء، الجوامع الفقهية، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404 هـ. ق.

35 ـ جوادي آملي، عبد الله، پيرامون وحي ورهبري، طهران: انتشارات الزهراء، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.

36 ـ جوادي آملي، عبد الله، فلسفة حقوق بشر، قم: مركز نشر إسراء، 1375 هـ. ق.

37 ـ جوادي آملي، عبد الله، ولايت فقيه، قم: مركز نشر إسراء، 1379هـ. ق.

38 ـ الجوهري، إسماعيل، صحاح اللغة، بيروت: دار العلم للملايين، 1404 هـ. ق.

39 ـ جهانبگلو، رامين (المحاور)، جستجوي آزادي، (حوار مع إيزايا برلين)، ترجمة: خجسته كيا، طهران: نشر كفتار، 1371هـ. ق.

40 ـ الحائري، مسعود، مباني فقهي آزادي قراردادها، طهران: انتشارات كيهان، 1373هـ. ق.

41 ـ الحائري، عبد الكريم (تقريرات)، كتاب البيع، محمد علي الأراكي، قم: مؤسسة در راه حق، 1415 هـ. ق.

42 ـ الحائري اليزدي، مهدي، حكمت وحكومت، طبع لندن.

43 ـ الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول، قم: انتشارات إسلامي، 1416 هـ. ق.

44 ـ الحرّ العاملي، إثبات الهداة، تعليقة: أبي طالب تجليل التبريزي، قم: المطبعة العلمية، دون تاريخ.

45 ـ الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، طهران: المكتبة الإسلامية، 1401 هـ. ق، وقم: منشورات آل البيت.

46 ـ الحسيني البهشتي، السيد محمد ومحمد جواد باهنر، شناخت در إسلام، طهران: دفتر نشر فرهنك إسلامي، دون تاريخ.

47 ـ الحسيني الشيرازي، السيد محمد، الفقه، (كتاب الجهاد)، قم: دار القرآن الكريم، دون تاريخ.

48 ـ الحسيني الشيرازي، السيد محمد، الفقه، كتاب الحكم في الإسلام، قم: دار القرآن الحكيم.

49 ـ الحسيني العاملي، السيد محمد جواد، مفتاح الكرامة، قم: مؤسسة آل البيت، دون تاريخ.

50 ـ حكومت در إسلام، (مقالات المؤتمر الثالث والرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول والجزء الثاني)، طهران: أمير كبير، 1367هـ. ق.

51 ـ الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه، أصفهان: منشورات مكتبة أمير المؤمنين، 1362هـ. ق.

52 ـ الحلّي، الحسن بن يوسف، إرشاد الأذهان، ضمن الينابيع الفقهية، ج40.

53 ـ الحلّي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام، الطبعة القديمة.

54 ـ الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، الطبعة الحجرية، (ضمن مجلّدَين).

55 ـ الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت، 1414 هـ. ق.

56 ـ الخامنئي، السيد علي، أجوبة الاستفتاءات، بيروت: دار الحق، 1416هـ. ق.

57 ـ الخميني، الإمام روح الله، الرسائل، طهران: اسماعيليان، 1385 هـ ق.

58 ـ الخميني، الإمام روح الله، المكاسب المحرمة، قم: مطبعة مهر، 1381هـ. ق.

59 ـ الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، طهران: اسماعيليان.

60 ـ الخميني، الإمام روح الله، صحيفة إمام، طهران: مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ. ق.

61 ـ الخميني، الإمام روح الله، صحيفة نور، طهران: وزارة الإرشاد، 1365هـ. ق.

62 ـ الخميني، الإمام روح الله، كتاب البيع، طهران: اسماعيليان، 1363هـ. ق.

63 ـ الخميني، السيد مصطفى، ولاية الفقيه، (ضمن ثلاث رسائل)، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1367هـ. ق.

64 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم (تقريرات)، مصباح الفقاهة، محمد علي التوحيدي، قم: 1368هـ. ق.

65 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم، صراط النجاة إلى أجوبة الاستفتاءات، تعليقة: الميرزا جواد التبريزي، دفتر نشر بركزيده.

66 ـ الخوانساري، السيد أحمد، جامع المدارك، قم: انتشارات اسماعيليان، 1405 هـ. ق.

67 ـ دو فروجه، موريس، أحزاب سياسي، ترجمة: رضا علوي، طهران: انتشارات أمير كبير، 1357هـ. ق.

68 ـ دهخدا، علي أكبر، لغت نامه، طهران: دانشگاه طهران، 1373هـ. ق.

69 ـ رابرتسون، دايفيد، فرهنگ سياسي معاصر، ترجمة: عزيز كياوند، طهران: نشر البرز، 1375هـ. ق.

70 ـ الرازي، أبو الفتوح، تفسير روح الجنان، تصحيح: أبي الحسن الشعراني، كتابفروشي إسلامية، 1382 هـ. ق.

71 ـ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، طهران: نشر كتاب، 1404 هـ. ق.

72 ـ رني، آستين، حكومت، ترجمة: ليلا سازكار، طهران: مركز نشر دانشكاهي، 1374هـ. ق.

73 ـ روزنتال، فرانس، مفهوم آزادي أز ديدگاه مسلمانان، ترجمة: منصور مير أحمدي، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات.

74 ـ الريشهري، محمد، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب في الكتاب والسنّة، قم: مركز بحوث دار الحديث، 1421 هـ. ق.

75 ـ الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1362هـ. ق.

76 ـ زرگري نجاد، غلامحسين، رسايل مشروطيت، طهران: انتشارات كوير، 1374هـ. ق.

77 ـ الزنجاني، عبد الكريم، الفقه الأرقى، النجف، مطبعة الغري الحديثة، 1388 هـ. ق.

78 ـ السبحاني، جعفر (تقريرات)، مباني حكومت إسلامي، داود إلهامي، قم: انتشارات سيد الشهداء، 1370هـ. ق.

79 ـ السبحاني، جعفر، معالم الحكومة الإسلامية، جعفر الهادي، أصفهان: مكتبة أمير المؤمنين، 1401 هـ. ق.

80 ـ السبحاني، جعفر، منشور جاويد، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
81 ـ سروش، عبد الكريم، فربه تر أز أيديولوجي، طهران: مؤسسة فرهنكي صراط، 1375هـ. ق.
82 ـ شريعتي، روح الله، حقوق ووظايف غير مسلمانان در جامعة إسلامي، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1381هـ. ق.
83 ـ شكوري، أبو الفضل، فقه سياسي إسلام، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1377هـ. ق.
84 ـ شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت: 1374 هـ. ق.
85 ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، المِلَل والنِّحَل، قم: منشورات الشريف الرضي، دون تاريخ.
86 ـ الصافي الكلبيكاني، الدلالة إلى من له الولاية، قم: دفتر نشر معارف إسلامي، 1417هـ. ق.
87 ـ الصدر، السيد محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1403 هـ. ق.
88 ـ الصدّوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
89 ـ صناعي، محمود، آزادي وتربيت، طهران: انتشارات سخن، 1339هـ. ق.
90 ـ صورت مشروح مذاكرات بازنگري قانون أساسي، طهران، إدراة كل أمور فرهنگي مجلس شوراي إسلامي، 1369هـ. ق.
91 ـ الطاطبائي، السيد علي، رياض المسائل، قم: مؤسسة آل البيت، 1404هـ. ق.

92 ـ الطباطبائي، السيد محسن، نهج الفقاهة، قم: انتشارات 22 بهمن، 1371هـ. ق.

93 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول فلسفة وروش رئاليسم، مع تعليقات مرتضى المطهري، قم: انتشارات إسلامي، دون تاريخ.

94 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: منشورات الإسلامي، دون تاريخ.

95 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، فرازهايى أز إسلام، تنظيم السيد مهدي آية الله، قم: جهان آراء، دون تاريخ.

96 ـ الطباطبائي، مؤتمني، منوچهر، آزادي هاي عمومي وحقوق بشر، طهران دانشكاه طهران، 1375هـ. ق.

97 ـ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1978 م.

98 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ.

99 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط، طهران: المكتبة المرتضوية، دون تاريخ.

100 ـ الطوسي، تهذيب الأحكام، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، نشر صدوق، 1418 هـ. ق.

101 ـ عالم، عبد الرحمن، بنيادهاي علم سياست، طهران: نشر ني، 1376هـ. ق.

102 ـ العاملي، الحسن بن زين الدين، معالم الدين، الطبعة القديمة.

103 ـ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طهران: إسماعيليان.

104 ـ عميد زنجاني، عباس علي، فقه سياسي، طهران: أمير كبير، 1373هـ .ق.

105 ـ الفاضل اللنكراني، جامع المسائل، قم: مؤسسة مطبوعاتي أمير، 1375هـ. ق.

106 ـ الفاضل الميبدي، محمد تقي، دين وآزادي، (مجموعة مقالات)، طهران: انتشارات آفرينه، 1378هـ. ق.

107 ـ الفاضل الهندي، كشف اللثام، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405 هـ. ق.

108 ـ فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، بيروت: دار الزهراء.

109 ـ فلوطين، دورة آثار، ترجمة: محمد حسن لطفي، طهران: الخوارزمي، 1366هـ. ق.

110 ـ الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي، طهران: كتابفروشي إسلامية، 1362هـ. ق (مجلّدين).

111 ـ الفيض الكاشاني، محسن، كتاب الوافي في شرح أصول الكافي، أصفهان: مكتبة أمير المؤمنين، 1370هـ. ق.

112 ـ قانون أساسي جمهوري إسلامي، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، طهران: 1368.

113 ـ قدر دران قراملكي، محمد حسن، إنسان واختيار، طهران: بظوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي (تحت الطبع).

114 ـ قدر دران قراملكي، محمد حسن، حقوق متقابل مردم وحكومت، طهران: كانون أنديشه جوان، 1381هـ. ق.

115 ـ قدر دران قراملكي، محمد حسن، حكومت ديني أز منظر شهيد مطهري، طهران: مؤسسة انديشه معاصر، 1379هـ. ق.

116 ـ قدر دران قراملكي، محمد حسن، سكولاريزم در مسيحيت وإسلام، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1379هـ. ق.

117 ـ قدر دران قراملكي، محمد حسن، قرآن وبلوراليزم، طهران: كانون أنديشه جوان، 1379هـ. ق.

118 ـ قدر دران قراملكي، محمد حسن، كندوكاوي در سويه هاي بلوراليزم، طهران: كانون أنديشه جوان، 1378هـ. ق.

119 ـ القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 1405 هـ. ق.

120 ـ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدني، طهران: انتشارات دانشكاه طهران، 1374هـ. ق.

121 ـ كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء، أصفهان: انتشارات مهدوي، الطبعة الحجرية.

122 ـ كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مكتبة الثقافة الإسلامية.

123 ـ كديور، جميلة، تحول گفتمان سياسي شيعة در إيران، طهران: طرح نو، 1379هـ. ق.

124 ـ كديور، محسن، حكومت ولائي، طهران: نشر ني، 1377هـ. ق.

125 ـ كديور، محسن، نظرية هاي دولت در فقه شيعة، طهران: نشر ني، 1377هـ. ق.

126 ـ كرنستون، موريس، تحليل نوين أز آزادي، ترجمة: جلال الدين أعلم، طهران: أمير كبير، 1359هـ. ق.

127 ـ كلايمرودي، كارلتون وآخرون، آشنائي با علم سياست، ترجمة: بهرام ملكوتي، طهران: أمير كبير، 1351هـ. ق.

128 ـ كلايمرودي، كارلتون وآخرون، آشنائي با علم سياست، ترجمة: بهرام ملكوتي، كتابهاي سيمرغ، 1356هـ. ق.

129 ـ الكلّيني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران: كتابفروشي إسلامية، 1401 هـ. ق (سبع مجلّدات).

130 ـ كوئينتن، آنتوني، فلسفة سياسي، ترجمة: مرتضى أسعدي، طهران: انتشارات به آور، 1374هـ. ق.

131 ـ كوهن، كارل، دموكراسي، ترجمة: فريبرز مجيدي، طهران: خوارزمي، 1373هـ. ق.

132 ـ كرجي، أبو القاسم، ديدگاههاي نو در حقوق كيفري إسلام، طهران: نشر ميزان، 1373هـ. ق.

133 ـ كرجي، أبو القاسم، مقالات حقوقي، طهران: انتشارات دانشكاه طهران، 1375هـ. ق.

134 ـ المجلسي، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1403 هـ. ق.

135 ـ المجلسي، بحار الأنوار، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1363هـ. ق.

136 ـ مجموعة آثار كنگره إمام خميني وحكومت إسلامي، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ. ق.

137 ـ مجموعة آثار كنگره بررسي مباني فقهي إمام خميني، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1374هـ. ق.

138 ـ المحلاتي الغروي، محمد إسماعيل، اللآلي المربوطة في وجوب المشروطة، ضمن رسائل المشروطة.

139 ـ محمد بن مكي (الشهيد الأول)، القواعد والفوائد، قم: مكتبة المفيد (دون تاريخ) في مجلّدين.

140 ـ محمد بن مكي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية: قم: انتشارات صادقي، 1398 هـ. ق.

141 ـ محمودي، السيد علي، عدالت وآزادي، طهران: مؤسسة فرهنكي أنديشه معاصر، 1376هـ. ق.

142 ـ المحمودي، محمد باقر، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، النجف، مطبعة الآداب، دون تاريخ.

143 ـ مختلف الشيعة، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1418 هـ. ق.

144 ـ مدير شانه عي، محسن، أحزاب سياسي إيران، طهران، مؤسسة خدماتي فرهنكي رسا، 1375هـ. ق.

145 ـ المراغي، مير عبد الفتاح، العناوين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418 هـ. ق.

146 ـ مركز أسناد انقلاب إسلامي، أسناد إنقلاب إسلامي، طهران: انتشارات مكرز أسناد إنقلاب إسلامي، 1374هـ. ق.

147 ـ مرواريد، علي أصغر، سلسلة الينابيع الفقهية، بيروت: مؤسسة فقه الشيعة، 1410 هـ. ق.

148 ـ مصباح اليزدي، محمد تقي، نظرية سياسي إسلام، قم: مؤسسة آموزشي ويظوهشي إمام خميني، 1378هـ. ق.

149 ـ مصطفى، محمد يوسف، حرية الرأي في الإسلام، القاهرة: مكتبة غريب، 1989 م.

150 ـ المطهري، مرتضى، إسلام ومقتضيات زمان، طهران: انتشارات صدرا، 1369هـ. ق.

151 ـ المطهري، مرتضى، إمامت ورهبري، طهران: انتشارات صدرا، 1366هـ. ق.

152 ـ المطهري، مرتضى، باسخ هاي استاذ به نقدهاي بر كتاب حجاب، طهران: انتشارات صدرا، 1368هـ. ق.

153 ـ المطهّري، مرتضى، پيرامون انقلاب إسلامي، قم: انتشارات إسلامي، دون تاريخ.

154 ـ المطهّري، مرتضى، پيرامون جمهوري إسلامي، طهران: انتشارات صدرا، 1374هـ. ق.

155 ـ المطهّري، مرتضى، حماسة حسيني، طهران: انتشارات صدرا، 1365هـ. ق.

156 ـ المطهّري، مرتضى، سلسلة يادداشت هاي استاذ مطهري، طهران: انتشارات صدرا، 1379هـ. ق.

157 ـ المطهّري، مرتضى، سيري در سيرة أئمة أطهار، طهران انتشارات صدرا، 1376هـ. ق.

158 ـ المطهّري، مرتضى، سيري در نهج البلاغة، قم: انتشارات إسلامي، 1361هـ. ق.

159 ـ المطهّري، مرتضى، كتاب الجهاد، قم: انتشارات إسلامي، 1361هـ. ق.

160 ـ المطهّري، مرتضى، مجموعة آثار، طهران: انتشارات صدرا.

161 ـ المطهّري، مرتضى، مجموعة مقالات، قم: انتشارات إسلامي، 1362هـ. ق.

162 ـ المطهّري، مرتضى، نظام حقوق زن در إسلام، قم: انتشارات إسلامي، 1359هـ. ق.

163 ـ المطهّري، مرتضى، نهضت هاي إسلامي در صد ساله أخير، طهران وقم: انتشارات صدرا، دون تاريخ.

164 ـ معرفت، محمد هادي، جامعة مدني، قم: مؤسسة فرهنكي انتشاراتي التمهيد، 1378هـ. ق.

165 ـ معرفت، محمد هادي، ولايت فقيه، قم: مؤسسة انتشارات التمهيد، 1377هـ. ق.

166 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، طهران: مكتبة الصدوق، 1379 هـ. ش.

167 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الجمل، قم: مكتبة الداوري.

168 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413 هـ. ق.

169 ـ مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الفقاهة (كتاب البيع)، قم: منشورات مدرسة الإمام امير المؤمنين، 1413 هـ. ق.

170 ـ مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه، طهران: انتشارات إسلامية.

171 ـ مكارم الشيرازي، ناصر، مجموعة استفتاءات جديدة، قم: مدرسة أمير المؤمنين، 1376هـ. ق.

172 ـ المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1408 هـ. ق.

173 ـ المؤمن القمي، محمد، كلمات سديدة في مسائل جديدة، قم: 1415 هـ. ق.

174 ـ النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة، مقدمة السيد محمود الطالقاني، طهران: شركت سهامي انتشار، 1359هـ. ق.

175 ـ الناصحي، مصطفى، تفكيك قوا وولايت فقيه، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1378هـ. ق.

176 ـ النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

177 ـ النراقي، أحمد، عوائد الأيام، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1417 هـ. ق.

178 ـ النوري، الشيخ فضل الله، رسائل، إعلامية ها، مكتوبات، محمد تركمان: طهران، مؤسسة فرهنكي رسا، 1362هـ. ق.

179 ـ النوري، الشيخ فضل الله، تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل، ضمن رسائل المشروطة.

180 ـ النوري الطبرسي، حسين، مستدرك الوسائل، قم: مؤسسة آل البيت، 1409 هـ. ق.

181 ـ النوري الهمداني، حسين، الجهاد، طهران: دفتر نشر فرهنك إسلامي، 1366هـ. ق.

182 ـ وال، جان، أنديشه هستي، ترجمة: باقر برهام، طهران: كتابخانة طهوري، 1357هـ. ق.

183 ـ ورونو روجيه وجان وال، نگاهي به پديدار شناسي، ترجمة: يحي مهدوي، طهران: الخوارزمي، 1372هـ. ق.

184 ـ هابس، طوماس، لوياتان، ترجمة حسين بشيرية، طهران: نشر ني، 1380هـ. ق.

185 ـ اليزدي، السيد كاظم، العروة الوثقى، طبعات مختلفة.

ب ـ المجلات

186 ـ إمامي نور الدين، (حقوق مالكيتهاي فكري)، رهنمون، شتاء 1371هـ. ق.

187 ـ أهميت أمر به معروف ونهي أز منكر، روزنامة سلام، (26 فروردين، 1372هـ. ق.

188 ـ بهرامي، محمد، بررسي وتحليل فقهي وحقوقي قاعدة تدرأ الحدود بالشبهات، مجلة ديدكاههاي حقوقي، ربيع وشتاء 1376هـ. ق.

189 ـ جنتي، أحمد، التوحيد، شعبان 1403.

190 ـ جوادي آملي، عبد الله، جمهوري إسلامي، 5 و 7 فروردين 1370هـ. ق.

191 ـ الحائري، مهدي، گفتگوي خردمندانه در باره حكومت إسلامي، حكومت إسلامي، العدد 2، 3.

192 ـ حقيقت، سيد صادق، جايگاه أحزاب در انديشه سياسي إسلام، علوم سياسي، العدد 3.

193 ـ الخامنئي، السيد علي، انديشه حوزة، العدد 2، السنة الرابعة.

194 ـ الخامنئي، السيد علي، جمهوري إسلامي، 26 خرداد، 1378هـ. ق.

195 ـ الخرازي، السيد محسن، كنترل مواليد، مجلة فقه أهل البيت، العدد 21.

196 ـ سروش، عبد الكريم، كيان، العدد 45، 46.

197 ـ سروش، محلاتي، محمد، نصيحت أئمة مسلمين، حكومت إسلامي، العدد الأول.

198 ـ قدردان قراملكي، محمد حسن، إسلام قرائت ها وإمام خميني، مجلّة مفيد، العدد 20.

199 ـ قدردان قراملكي، محمد حسن، جدا انگاري إمامت أز أصول دين، مجلة مفيد، شتاء 1377هـ. ق.

200 ـ كديور، محسن، كيان، العدد 45.

201 ـ مجلة حوزة، حرية تفكير، العدد 14، 19.

202 ـ محمدي كيلاني، محمد، مجلة قضائي وحقوقي دادكستري، العدد 15، 16، ربيع وشتاء 1375هـ. ق.

203 ـ المرعشي، السيد محمد حسن، ارتداد وأحكام آن، مجلة قضائي وحقوقي دادكستري، العدد 9.

204 ـ مصباح اليزدي، محمد تقي، باسدار إسلام، شهريور 1374هـ. ق.

205 ـ معرفت، محمد هادي، رهبري وزعامت سياسي در إسلام، حكومت إسلامي، العدد 5.

206 ـ مكارم الشيرازي، ناصر، مكتب إسلام، تير 1363هـ. ق.

207 ـ منتظري قائم، مهدي، آزادي سياسي، حكومت إسلامي، العدد 3، ربيع 1376هـ. ق.

208 ـ الموسوي الأردبيلي، السيد عبد الكريم، ارتداد نكاه دو باره، حكومت إسلامي، العدد 14.

209 ـ مير أحمدي، منصور، مفهوم آزادي در فقه شيعة، علوم سياسي، العدد الأول.



Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES

26

LIBERTY AND ITS LIMITS

in Islamic Fiqh

لقد حاول الفلاسفة والمدارس الفلسفية الحفاظ على الحد الأعلى لحرية المواطنين على الصعيد المدني والسياسي، وقد سجل دعاة الحرية نجاحات مقبولة على هذا الصعيد. ولكن دعوات الحرية تلك تغفل البعد المعنوي للإنسان الحر، ويغالي بعض هؤلاء الدعاة إلى حد الدعوة إلى تحرير الإنسان من ذاته وكرامته الممنوحة له بأصل الخلقة الإلهي، وذلك من خلال إطلاق عقال كل شهواته ورغباته...

وسوف نسعى في صفحات هذه الدراسة لعرض موقف الإسلام من قضية الحرية؛ لنثبت أن الإسلام لا يعارض الحرية، ولا يدعو إلى استبدالها بالأسر والتقييد، وكل ما يدعو إليه هو أن تُقيَّد الحرية بحفظ الكرامة الإنسانية التي بها يكون الإنسان إنساناً... وإن كان ولا بد من كلمة حول المنهج فنشير إلى أننا اعتمدنا المنهج الفقهي القائم على الرجوع إلى الكتاب والسنة وغيرهما من أدوات الاستدلال في الفقه، ورغبة منها في إضفاء عمق جديد على البحث الفقهي عرضنا مقارنات بين ما يستفاد من النص الديني وبين بعض النظريات السياسية والاجتماعية حول الحرية.

ISBN 978-9953-538-03-7



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com